

بَحْوثُ وَفَتَاوَى
فِي الْأَقْصَادِ الْإِسْلَامِيَّةِ
المجلد الثاني

بُحُوثٌ وَفَتَاوَى فِي الْأَقْصَادِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المجلد الثاني

تأليف

عبد الله بن سليمان المنيع

عضو هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية

الطبعة الأولى

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

دار عالم الكتب

للطباعة والنشر والتوزيع

٢ دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٤٣٧هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

المنيع، عبدالله بن سليمان
بحوث وفتاوى في الاقتصاد الإسلامي / عبدالله بن سليمان المنيع.
الرياض، ١٤٣٧هـ

٣٨٨ ص: ٢٤×١٧ سم
ردمك: ٧ - ٥٧ - ٨١٤٩ - ٦٠٣ - ٩٧٨ (مجموعة)
١ - ٥٩ - ٨١٤٩ - ٦٠٣ - ٩٧٨ (ج ٢)

١- الاقتصاد الإسلامي - بحوث
٢- الفتاوى الشرعية
أ. العنوان
ديوي: ٣٣٠، ١٢١، ١٤٣٧ / ٨٤٠٠

رقم الإيداع: ٨٤٠٠ / ١٤٣٧
ردمك: ٧ - ٥٧ - ٨١٤٩ - ٦٠٣ - ٩٧٨ (مجموعة)
١ - ٥٩ - ٨١٤٩ - ٦٠٣ - ٩٧٨ (ج ٢)

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م



الإدارة

الرياض - طريق الملك عبدالله
هاتف: ٤٥٥٥٥٢٠ - فاكس: ٤٥٣٨٥٣٣
ص.ب: ٦٤٦٠ الرياض: ١١٤٤٢
الموقع الإلكتروني: www.books-world.co
البريد الإلكتروني: info@books-world.co

مطابع الشبانات الدولية

الرياض - طريق الخرج - مخرج هيت
هاتف: ٢١٤١١٠٠ - فاكس: ٤٥٣٨٥٣٣
الموقع الإلكتروني: www.shabanatpress.com
البريد الإلكتروني: info@shabanatpress.com



التصميم والإخراج الفني: وكالة الفن الثامن للدعاية والإعلان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الْبَحْثُ السَّامِعُ

بحث في

التأمين بين الإباحة والحظر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيد الأولين
والآخرين سيدنا ونبينا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله
وأصحابه أجمعين، وبعد:

فإن التأمين على الأموال والمنافع وغيرها وسيلة من وسائل
حفظ المال ورعايته، والتعويض عنه في حال تلفه أو ضياعه.
والحديث عن التأمين من هذا المنطلق والتصور يقتضي التمهيد
له بما يعطي العلم عن مفهوم الإسلام للمال، ونظرته إليه من حيث
قيمته، والمحافظة عليه وتحصيله، وهل هو وسيلة أو غاية؟

ومن حيث توجيه الإسلام إلى الأخذ بأسباب إثباته
والضمانات الكافية لأدائه. وتنظيم الإجراءات لمنع تكاثره في
أيدي قلة من الناس، وذلك بسن التشريعات الإلهية لتوزيع
الثروات بين مستحقيها، ولينتفع بالمال مجموعة من المحتاجين
إليه من المسلمين، ولعل الحديث عن ذلك يقتضي التمهيد له
بذكر المسائل الآتية:

١ - قيمة المال في نظر الإسلام:

ينظر الإسلام إلى المال نظرة تقدير واحترام وأنه من الأمور التي تُعين الإنسان على تحقيق حكمة خلقه ووجوده في هذه الحياة، فهو قوام الحياة الدنيا وزينتها، قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (النساء: ٥)، وقال تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (الكهف: ٤٦)، وقال ﷺ: «نعم المال الصالح للعبد الصالح». وقال ﷺ: «لا حسد إلا في اثنتين - ومن الشتين - رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته».

٢ - العناية بالمال وحفظه:

يدعو الإسلام إلى العناية بالمال وحفظه، وعدم تمكين السفهاء من وجوده في أيديهم، وإن كانوا مالكين له فيجب أن يكون المال تحت أيدي أمينة تحفظه لهم، وتقوم باستثماره وتنميته، وإخراج الحقوق الواجبة فيه منه. وإذا كان المال قد تعلق بذمم فيجب بذل الأسباب لإثباته بالكتابة والشهادة وأخذ الضمانات الكافية لأدائه من رهن وكفيل ونحو ذلك،

وفي حال إنفاقه فيجب أن يكون ذلك في وجوهه الشرعية من غير تقتير ولا إسراف. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: ٦٧)، وقد أنحى الإسلام باللائمة على المسرفين في الإنفاق، فقال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (الإسراء: ٢٧)، وقال تعالى: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف: ٣١)، وفي الحديث أن رسول الله ﷺ نهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال.

وقد جاءت الرخص الشرعية في ترك صلاة الجمعة والجماعة في المسجد لمن يخشى على ماله الضياع أو السرقة وذكر ﷺ أن من قاتل دون ماله فقتل فهو شهيد وأن دم من قتله دون ماله هدر.

٣ - نظرة الإسلام نحو كسب المال وتحصيله:

من المعلوم أن الإسلام وهو يعترف للمال بقيمته وأهميته في سبيل أداء حكمة الوجود في هذه الحياة، فيقول ﷺ: «نعم المأل الصالح للعبد الصالح». فهو يدعو إلى السعي في تحصيله.

قال تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (الجمعة: ١٠).

ويقول تعالى:

﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ ۚ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾ (الملك: ١٥).

ويقول تعالى:

﴿ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴾ (المزمل: ٢٠).

والنصوص من كتاب الله ومن سنة رسوله ﷺ في الترغيب في اكتساب المال أكثر من أن تحصر، إلا أن الإسلام يضع الضوابط والقيود في ابتغاء المال وتحصيله. فيجب أن يكون الحصول عليه خاليًا من التعدي والبغي وأخذ أموال الناس بالباطل. كأن يكون تحصيله عن طريق الربا أو القمار أو الغرر أو الجهالة. أو أن يكون تحصيله عن طريق المتاجرة بتأليف كتب الضلال والزندقة والبدع والمحدثات ونشرها وتسويقها مما له أثر في إفساد الاعتقاد. أو أن يكون عن طريق المتاجرة بالأسلحة في أوقات الفتن والاضطرابات السياسية؛ مما له أثر في تعريض النفوس

للهلاك، أو أن تكون المتاجرة بما يعود على العقول بالخلل والاضطرابات النفسية، كالمتاجرة بالمخدرات والمسكرات ومشتقاتها وأنواعها وأجناسها، أو أن تكون المتاجرة بما يعتبر أكلاً لأموال الناس بالباطل من ربا ورهانٍ وغرر وجهالةٍ وغير ذلك، أو أن تكون المتاجرة فيما يعود بالضرر والفحشاء على الأعراض والنسل كالنشاطات الاقتصادية في المتاجرة بالأعراض مباشرة بفتح دور البغاء وملاهي الليل. أو غير مباشرة كتأليف كتب الجنس ومجلاته ونشرها وإيجاد قنوات فضائية لترويج العهور والفجور ونشر الصور العارية وتمثيل الجنس، أو أي نشاط يأتي على الحشمة والكرامة أو العفة أو يؤثر عليها، أو أن يكون اكتساب المال عن طريق الغش أو التدليس أو الخيانة أو التعدي عليه بسرقة أو غصبه أو انتزاعه بغير حق.

فكل مال تم تحصيله من طريق غير مشروع فهو سحت وباطل ونار في بطون مكتسبيه. وهكذا فإن اكتساب المال مشروع ومرغوب في تحصيله، إلا أنه يجب أن يكون اكتسابه خالياً من أي طريق غير شرعي في اكتسابه.

٤ - نظرة الإسلام إلى المال هل هو غاية أو وسيلة؟

الواقع أن الإسلام ينظر إلى المال باعتباره وسيلة إلى تحقيق مرضاة الله بعبادته وتعظيمه، وصرف المال في سبيل ذلك. حيث إن بعض العبادات ماليّ محض كالزكاة والصدقات والنفقات والصّلات والوقوف. وبعضها بدني، إلا أن المال عنصر أدائي في القيام بها كالحج والعمرة والجهاد في سبيل الله، ومما يؤكد ذلك أن مالك المال بعد وفاته تفنى ذمته التي كانت في حياته أهلاً للإلزام والالتزام. ويفنى بفناء ذمته حقه في التملك، حيث ينتقل ما يملكه إلى الورثة وإلى من أوصى لهم مما لا يتعارض مع مشروعية الوصية - لا وصية لوarith، ولا وصية فيما زاد عن الثلث.

فقد انتفت ب وفاة مالك المال حاجته إليه فزال ملكه عنه وانتقل إلى غيره. فالمال في نظر الإسلام وسيلة لا غاية وهو مال الله، قال تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (النور: ٣٣).

٥ - نظرة الإسلام إلى تكديس الثروات في أيدي الملاك

إن نظرة الإسلام إلى المال باعتباره وسيلة تقتضي تفتيت الثروات وتوزيعها بين أكبر عدد مستحق لها؛ كي لا يكون

دولة بين الأغنياء من الناس، وقد اتخذ الإسلام مجموعةً من التشريعات في سبيل توزيع الثروات وتفتيتها، من ذلك الزكاة والصدقات والصّلات والنفقات والوقوف والحض على الإهداء - تهادوا تحابوا - والعطايا والإنفاق في سبيل الله، والصدقات الجارية والوصايا، ثم بعد المات توزيع الباقي من الأموال على الورثة، كلُّ حسب حصته واستحقاقه. وهذا يؤكد القول بأن الإسلام ينظر إلى المال بصفته وسيلة لا غاية، وأنه ضد تكدس الأموال في أيدي قلة من الناس، وضد أيّ تنظيم يؤدي إلى ذلك.

٦ - عناية الإسلام بحفظ المال عن طريق وسائل الإثبات:

لا يخفى أن الإسلام دين العقل والنّصف والحق والعدل ورعاية الحقوق. وقد رتّب الإسلام العقوبات المناسبة على الخروج على هذه الثوابت والأصول. وتملك المال حقٌّ من الحقوق العامة. وللإسلام في سبيل حماية المال وإثباته والمحافظة عليه كثيرٌ من الوسائل المحققة لذلك ومنها:

١ - الاعتراف بالحق والإقرار به، وإثبات ذلك بالكتابة.

- ٢ - الإشهادُ على الحق ممن هم أهل للشهادة وأدائها.
- ٣ - الرهنُ للحق، حيث إنه توثقة دين بعين. للمرتهن الحق في بيع الرهن لاستيفاء دينه من ثمنه في حال تعثر السداد.
- ٤ - الضمان بأي وسيلة من وسائل الضمان كالكفيل والضامن وخطابات الضمان والاعتمادات المستندية.
- ٥ - حفظ المال في الخزائن الحديدية، أو الإيداعات البنكية، أو الحسابات الجارية؛ مما يتيح لصاحبه السحب والإيداع والاعتماد على ذلك بالإشعارات الممثلة لوثائق حفظٍ وائتمان.
- ٦ - استخدام وسائل المحافظة على المال في حال التنقل. مثل الشيكات بمختلف أنواعها ومن ذلك الشيكات السياحية، ومثل البطاقات الائتمانية وبطاقات الصرف والتحاويل المصرفية، وكل وسيلة من وسائل الحفظ والإثبات والائتمان؛ مما تتابع اختراعاته ومستجداته.
- ٧ - التأمين على الأموال والمنافع بما يتوفر معه وعن طريقه الأمن والأمان، وتحقيق بواسطته السلامة من ضياع المال أو تلفه، حيث يقوم التعويض مقامه في حال تلفه أو ضياعه.

ونظراً إلى أن موضوع البحث إحدى وسائل حفظ المال والاطمئنان على وقايته من الخسارة وهو التأمين فهذا أوان الدخول فيه. والله المستعان.

التأمين:

التأمين في اللغة من مادة أمن يأمن، من باب فتح يفتح فتحاً، إذا وثق وركن إليه وأمنه تأميناً إذا جعله في الأمن، فكان بذلك آمناً. جاء في المنجد: يقال آمن على ماله عند فلان تأميناً أي جعله في ضمانه.

وأما في الاصطلاح فقد اختلفت تعريفاته لدى الباحثين، إلا أن الاختلاف في الغالب اختلاف لفظي. ولعل أقرب تعريف إلى الجمع والمنع والشمول هو:

إنه تعاقد بين طرفين هما المؤمن والمؤمن له، يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي للمؤمن له أو من يعينه مستفيداً مبلغاً من المال أو إيراداً دورياً أو تعويضاً عن ضرر إثر حادث مغطى ضرره في العقد، وذلك نظير قسط مالي يؤديه المؤمن له للمؤمن بصفة دورية أو دفعة واحدة.

والتأمين بصوره الحديثه من المسائل المستجدة أو المستجد
تطورها، حيث لم يكن لفقهاءنا السابقين ذكر له لعدم وجوده
في تعاملاتهم، ويذكر فقهاء العصر أنه من النوازل الاقتصادية
المستجدة وليس كذلك، بل له أصل طبقه الصحابيان الجليلان
عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وذلك في صفقة
تجارية تمت بينهما وسيأتي ذكرها، إن شاء الله، في موضعه، وذكر
وجه اعتبار التأمين في إجراءاتها وأشار إلى مثله شيخ الإسلام
ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ فَقَدْ جاء في الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام
جمع واختيار البعلي، ما نصه: ويصح ضمان المجهول وضمان
السوق - إلى أن قال - ويصح ضمان حارس ونحوه وتجار
حرب بما يذهب من البلد أو البحر. انتهى المقصود.

فضمان ما يذهب في البحر أو البر نوع من التأمين، حيث إن التأمين
حقيقة وجوهره الضمان. ويذكر بأن أول من ذكره من الفقهاء ابنُ
عابدين رَحِمَهُ اللهُ من فقهاء الحنفية، وذلك حينما اتسعت التجارة بين
الشرق والغرب، واضطر التجار إلى التأمين على نقل بضائعهم عبر
البحر، فسئل عنه رَحِمَهُ اللهُ فَأجاب بجواب خلاصته الكراهة.

ويظهر - والله أعلم - أن الفتوى منه بالكراهة لم تكن مبنية على تأصيل وتعليل، بقدر ما كانت مبنية على الانطباع العام والمفاجأة بعرضه.

وبعد تطور التجارة واتساعها وظهور مستجدات في محيط اتساع نشاطها ظهر التأمينُ نازلةً من نوازل العصر، واتجه الاضطراب إلى بحثه من حيث تصوُّره وحكمه تحليلًا أو تحريمًا فعقدت لبحثه مجموعةٌ من المؤتمرات والندوات والمجالس العلمية ومنها:

١ - أسبوع شيخ الإسلام ابن تيمية المنعقد في دمشق سنة ١٣٦٢هـ، وقد حضره مجموعة من فقهاء العصر وعلمائه وقدمت فيه البحوث. وكان من أبرز المشاركين فيه الشيخ مصطفى الزرقاء - رحمه الله - القائل بإباحته مطلقاً. وقد انتهى المؤتمر باختلاف المشاركين فيه ما بين مبيح مطلقاً ومحرم مطلقاً. ومنهم من فصل في ذلك فأباح التأمين على الأموال، ومنع التأمين على الحياة.

٢ - أعيد بحث الموضوع في مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة سنة ١٣٦٥هـ، واختلف المشاركون

فيه في حكم جوازه أو منعه، وقد قُدم في هذا المجمع مجموعة من البحوث ما بين مجيز ومُحرّم. وقام الشيخ فرج السنهوري الأمين العام للمجمع بجمعها. وقد كادت الآراء المختلفة فيه تتساوى من حيث القول بجوازه والقول بتحريمه.

٣ - صدرت مجموعة بحوث وفتاوى من فقيه العصر الشيخ مصطفى الزرقاء رحمته الله جمعها في مجموعة كتب انتهى بها إلى القول بجوازه. وأول فتوى منه بذلك كانت قبل ستين عامًا، فيما نعلم، قدمها في أسبوع شيخ الإسلام ابن تيمية المنعقد في دمشق سنة ١٣٦٢هـ.

٤ - صدرت فتوى من شيخ الأزهر جاد الحق سنة ١٣٩٠هـ بتحريم التأمين التجاري، لما يرى فيه من الربا والغرر والقمار.

٥ - عرض موضوع التأمين على مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية سنة ١٣٩٧هـ وصدر به قرار المجلس بتقسيم التأمين إلى تأمين تعاوني مباح وتأمين تجاري محرم، وذكر في القرار تعليل القول بإباحة التأمين التعاوني وتعليل القول بتحريم التأمين التجاري.

٦ - صدر قرار المؤتمر العالمي المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣٨٦هـ بتحريم التأمين التجاري.

٧ - صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي سنة ١٣٩٧هـ، انتهج فيه المسلك الذي أخذ به مجلس هيئة كبار العلماء، في السعودية بإباحة التعاوي وتحرير التجاري.

٨ - صدر قرار مجمع الفقه الدولي بجدة سنة ١٤٠٦هـ بمثل ما صدر به قرارا مجلس هيئة كبار العلماء ومجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.

٩ - صدرت مجموعة من الفتاوي والقرارات من مجموعة من هيئات الرقابة الشرعية والفتوى لمجموعة من المؤسسات المالية الإسلامية، وصدرت مجموعة بحوث من بعض فقهاء العصر بانتهاج المسلك الذي أخذ به مجلس هيئة كبار العلماء، وأخذ به المجمعان - المجمع الدولي ومجمع الرابطة - بتقسيم التأمين إلى تعاوي مباح وتجارى محرم.

١٠ - صدر قرار الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية للاستثمار سنة ١٤١١ هـ بجواز التأمين مطلقاً - التأمين التعاوني والتأمين التجاري.

١١ - وأخيراً صدرت فتوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء بتفسير قرار هيئة كبار العلماء، فيما يتعلق بالتأمين التعاوني وأن المقصود به إيجاد جمعية تعاونية معروفة أعضاؤها، يقومون بجمع مال منهم يستثمر ويخرج منه ما تقتضيه الحوادث عليهم، وجاء في الفتوى أن التطبيق الحالي للتأمين التعاوني من قبل شركات التأمين التعاونية غير صحيح، وأن شركات التأمين التعاونية تتفق مع شركات التأمين التجارية في العناصر الأساسية في التأمين. فهي تتفق مع شركات التأمين التجارية في الحكم بالتحريم. وأنا عبد الله المنيع أتفق مع صحة ما جاء في فتوى اللجنة الدائمة بأن تطبيق التأمين التعاوني تطبيق حقيقي للتأمين التجاري. وأختلف معهم في الحكم على التأمين بقسميه بالتحريم.

التأمين التعاوني ومستند القول بجوازه لدى القائلين به:

لا شك أن التأمين التعاوني يعتمد في إجراءاته - وترتيب أحكامه على ذلك الإجراءات - على ما يعتمد عليه التأمين التجاري من إجراءات، حيث إن التأمين مطلقاً يعتمد على خمس ركائز هي: المؤمن، المؤمن له، محل التأمين، القسط التأميني، التعويض في حال الاقتضاء. ويذكر القائلون بالتفريق بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني أن التأمين التعاوني يختلف عن التأمين التجاري في أن الفائض - الربح - من التزامات صندوق التأمين التعاوني يعود إلى المشتركين فيه، كل بحسب نسبة اشتراكه. وهذا أثر من آثار وصف هذا النوع بالتأمين التعاوني، فهو تعاون بين المشتركين فيه على رأب الصدوع وجبر المصائب، وما زاد عن ذلك رجع إليهم وما ظهر من عجز تعين عليهم سداده من أموالهم كل بقدر نسبة اشتراكه.

وأما التأمين التجاري فليس فيه هذا التوجه، حيث يعتبر الفائض في صندوقه ربحاً لشركة التأمين التجارية. وفي حال وجود عجز في هذا الصندوق فيعتبر خسارة، على شركة

التأمين التجارية، فيجب الالتزام بتغطية هذا العجز من رأس مال الشركة أو من احتياطاتها، حيث تعتبر هذه الخسارة دينا على الشركة.

ويظهر، والله أعلم أن الاستناد على دعوى اختلاف التأمين التعاوني عن التأمين التجاري في موضوع الفائض استناد غير صحيح؛ فالفائض في القسمين ربح، والعجز في صندوق كل منهما خسارة. وسيأتي، إن شاء الله، مزيد إيضاح في أن التأمين التعاوني يتفق مع التأمين التجاري في الحصول على الربح وبانتفاء الفرق بين الفائض في التأمين التعاوني والربح في التأمين التجاري. والصحيح أن التأمين التعاوني يتفق مع التأمين التجاري من حيث الإجراء التطبيقي في جميع المراحل التنفيذية، وفي العناصر الأساسية، وليس بينهما اختلاف يقتضي التفريق بينهما في الحكم بإباحة أو تحريمًا فكلا القسمين يشتمل على خمسة أركان هي: المؤمن والمؤمن له ومحل التأمين والقسط التأميني والتعويض في حال الاقتضاء. وأن الإلزام والالتزام فيهما يتم بإبرام عقد بين الطرفين - المؤمن والمؤمن له - يكون في العقد بيان أحوال التغطية ومقاديرها والالتزام بها بغض النظر عن ربح أو خسارة.

وقيل في توجيه التفريق بين التأمين التعاوني والتأمين التجاري أن التأمين التجاري يشتمل على الربا والغرر الفاحش والقمار والجهالة، وأن التأمين التعاوني يخلو من ذلك، حيث إنه ضرب من التعاون المشروع، فهو تعاون على البر والتقوى، وأن القسط التأميني يدفعه المؤمن له للمؤمن على سبيل التبرع، وأن التعويض في حال الاقتضاء يدفع من صندوق المشتركين وأنهم بحكم تعاونهم ملتزمون بالتعويضات سواء وجد في الصندوق ما يفي بسدادها أم حصل في الصندوق عجز عن السداد، فهم ملزمون بتغطيته من أموالهم كل بنسبة اشتراكه، وإذا وجد في الصندوق فائض تعين إرجاعه إليهم بخلاف التأمين التجاري فما في الصندوق من فائض يعتبر ربحاً لشركة التأمين التجارية فهي شركة ربحية قائمة على المتاجرة وطلب الربح لا على التعاون. كما قيل بأن التأمين التجاري مبني على الربا والقمار والغرر والجهالة وأكل أموال الناس بالباطل بخلاف التأمين التعاوني فهو مبني على التبرع والتعاون المطلوب شرعاً وعلى المسامحة وانتفاء عنصر المعاوضة.

هذا التوجيه لتسويغ القول بجواز التأمين التعاوني وحرمة التأمين التجاري نحتاج لمناقشته إلى وقفات، حتى يتضح لنا وجه قبول هذا التوجيه أو رده.

الوقفه الأولى: فيما يتعلق بدعوى التعاون المحمود في التأمين التعاوني وانتفائه عن التأمين التجاري.

القول بأن التعاون المحمود والموصوف به التأمين التعاوني مقصود عند الدخول من قبل المشتركين قول غير صحيح فليس لواحد من المشتركين فيه قصد تعاون بينه وبين إخوانه المشتركين، بل إنه في الغالب لا يعرفهم أو أنه يجهل أكثرهم. ولكن هذا التعاون تم بغير قصد كالحال بالنسبة للمشاركين في التأمين التجاري، ولا شك أن التأمين بصفة عامة يحصل منه تعاون غير مقصود من المشتركين فيه، كما يحصل ذلك في جميع الأعمال المهنية ومن جميع العاملين فيها، فرغيف الخبز مثلا لا يصل إلى يد آكله حتى يمر بمجموعة من مراحل إعدادة - زراعة وحصادا وتنقية وطحنًا وعجنًا وخبزًا - دون أن يكون لعمال كل مرحلة قصد في التعاون مع الآخرين على إعداد هذا الرغيف، فهذا نوع من التعاون، فهل هو تعاون مقصود أم هو

تعاون تم بحكم بواعثه ونتائجه والحاجة إليه؟ وهذا يعني أن التأمين بقسميه تم بطريق تعاوني غير مقصود، كالحكم في تأمين الحاجات البشرية بين مجموعة من الأفراد على سبيل المراحل التنفيذية، من غير قصد تعاون في تحصيلها.

ولا أظن أحداً يدعي التفريق بين مشترك في التأمين التعاوني ومشترك في التأمين التجاري، فيقول: بأن المشترك في التأمين التعاوني يقصد التعاون على البر والتقوى والاتفاق مع إخوانه المشتركين معه والمعروفين لديه على جبر مصائبهم المادية بخلاف المشترك في التأمين التجاري فليس له قصد في التعاون، لا شك أن القول بذلك دعوى موهلة في الوهم وعدم الانفكاك عما يكذبها من حيث الحس والعقل والواقع.

وبهذا يظهر أن وصف التأمين التعاوني بالتعاون المقصود قول لا حقيقة له، وأن الصحيح أنه تعاون غير مقصود كالتعاون التجاري، فبطل القول بأن التأمين التعاوني مقصود فيه التعاون المحمود، وأن التأمين التجاري ليس فيه تعاون محمود. فكلما التأمينين ليس فيهما تأمين تعاوني مقصود.

الوقفة الثانية: مع القول بأن القسط التأميني في التأمين التعاوني تم تقديمه من قبل المؤمن له على سبيل التبرع.

هذا القول قرين لدعوى التعاون المقصود والذي تبين بطلانه. فمن خصائص التبرع أن المتبرع له حقُّ العدول عن التبرع بكامل ما يتبرع به أو بجزئه فيما لم يتم قبضه فما على المحسنين من سبيل. كما أن له حق الامتناع عن الاستمرار بما وعد به من تبرع بالأقساط قبضه أو بالمشاركة في سد عجز الصندوق متى شاء. فهل يقبل من المشترك في التأمين التعاوني هذا الموقف، على اعتبار أن مشاركته كانت على سبيل التبرع؟ أم أن امتناعه عن الاستمرار في دفع الأقساط أو الامتناع عن المشاركة في تغطية عجز الصندوق يسقط حقه في التعويض وفي المطالبة بما مضى منه دفعه. ويعطي القائمين على إدارة التأمين التعاوني حقَّ فسخ العقد معه؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل إلى باحث عن الحقيقة تبطل القول بدعوى التبرع، ويلزم بالقول بأن التعاقد بين المؤمن والمؤمن له تعاقد معاوضة توجب الإلزام والالتزام، كالحال بالنسبة للتأمين التجاري. وأن القول بالتبرع دون أن تثبت له أحكامه ومقتضياته

ضرب من الوهم والخيال، وتعطيل للمدارك والأفهام.

الوقفة الثالثة: مع القول بأن توزيع الفائض في صندوق التأمين التعاوني بعد دفع المستحقات عليه يُخرج التأمين التعاوني من أن يكون طريقاً من طرق المتاجرة وطلب الربح إلى طريق التعاون على البر والإخاء.

رد هذا القول من جانبين. أحدهما أن طلب الربح والأخذ بأحوال وأنواع التجارة ليس أمراً محرماً أو مكروهاً حتى يُعدَّ ذلك من مسوغات القول بتحريم التأمين التجاري لكونه يستهدف الربح والتأمين التعاوني لا يستهدف الربح. فالضرب في الأسواق والسعي في طلب الرزق والربح أمر مشروع.

الجانب الآخر يتلخص في أن التأمين التعاوني في واقعه شركة تأمين مكونة من المشتركين فهم أعضاؤها. فكل مشترك يحمل في الشركة صفتين، صفة المؤمن باشتراكه فيها عضواً له حق في الفائض بقدر نسبة اشتراكه. وعليه الالتزام بالمشاركة في سداد عجز صندوق الشركة عن الالتزام بالتعويضات بنسبة مشاركته، وله صفة المؤمن له باعتباره أحد عملاء الشركة

بتعاquده معها، والتزامه بمقتضى العقد ومن ذلك التزامه بدفع القسط التأميني، والتزام الشركة له بدفع تعويضه عما يلحقه من ضرر مُغطى بموجب تعاquده معها.

وبهذا ينتفي وجه التفريق بين التأمين التعاوني والتأمين التجاري فكلاهما شركة تأمين تتفق إحداها مع الأخرى في جميع خصائص التأمين، من حيث عناصره، ومن حيث الإلزام والالتزام، والصفة القانونية لكلا القسمين. فشركة التأمين التجارية شركة قائمة على الإلزام والالتزام والحقوق والواجبات، وكذلك الأمر بالنسبة لشركة التأمين التعاونية، فهي شركة قائمة على الإلزام والالتزام والحقوق والواجبات. ومعلوم أن لكل شركة من الشركتين إدارةً مسؤولةً عن الجانب التنفيذي لأعمال كل شركة، سواء أكانت هذه الإدارة من أهل الشركة نفسها أم كانت إدارةً أجنبية مُستأجرةً للإدارة.

وكما أن شركة التأمين التجارية ملزمة بدفع التعويضات المستحقة عليها للمشتركين عند الاقتضاء والوجوب سواء أكانت الشركة رابحة أم خاسرة، فكذلك الأمر بالنسبة لشركات التأمين التعاونية فهي ملزمة كذلك بدفع التعويضات

المستحقة عليها للمشاركين عند الاقتضاء والوجوب. وإذا كان صندوق الشركة فيه عجز يحول دون كامل التزاماته أو بعضها، تعين الرجوع على المشاركين فيها لسد عجز الصندوق، حتى يكون قادرًا على الوفاء بتغطية كامل التزاماته، حيث إنهم أصحاب الشركة وملاكها فيجب على كل واحد منهم أن يسهم في تغطية العجز، كُلُّ بقدر نسبة اشتراكه فيها. وقد جاء النص على ذلك في الأنظمة الأساسية لشركات التأمين التعاونية وصدرت قرارات الهيئات الشرعية الرقابية وفتاواها بذلك، كما صدرت قرارات مجموعة من المجالس والمجامع الفقهية والندوات العلمية بإلزام المشاركين في شركات التأمين التعاونية بسد عجز صناديقها. وهذا مما تزول به الحواجز الوهمية بين شركات التأمين التجارية وشركات التأمين التعاونية.

الوقفه الرابعة: على افتراض صحة القول بأن التأمين التجاري يشتمل على الربا والقمار والغرر والجهالة، وأن التأمين التعاوني لا يشتمل على ذلك، وإنما هو ضرب من ضروب التعاون والتسامح والتبرعات، فإن رد هذا القول يحتاج إلى استعراض مجموعة أمور:

أحدها: على افتراض بأن التأمين التجاري ينطوي على الربا والقمار والغرر والجهالة، فإن التأمين التعاوني يصب في نفس هذا الحوض مع التأمين التجاري. فأهل هذا القول يقولون عن التأمين التجاري بأن المؤمن له تأمين تجاري يدفع أقساطاً تأمينية هي أقل بكثير مما قد يُدفع له تعويضاً في حال الاقتضاء. وليس فيه تقابضُ العوضين في مجلس واحد، وإنما أحد العوضين يُتسلم قبل تسلم العوض الآخر إن وجب وذلك بوقت قد يكون طويلاً، وهذا هو عين الربا بقسميه ربا الفضل وربا النسيئة. ويمكن أن يقال في مقابلة هذا القول بأن التأمين التعاوني يسلك هذا المسلك حذو القذة بالقذة ومن يفرق بينهما بدعوى التبرع أو التعاون فتفريقه مردودٌ عليه بما سبق.

والقول بأن التأمين التجاري يشتمل على القمار حيث إن القمار يعتمد على غرم محقق وغنم محتمل. حيث إن المشترك يدفع أقساطاً اشتراكه قطعاً ولا يدفع له التعويض عن الضرر إلا في حال وقوعه. ووقوع الضرر محتمل فقد يقع فيدفع له مبلغ يفوق ما سبق منه دفعه وقد لا يقع الضرر فتضيع مبالغه التي دفعها في شكل أقساط، وهذا هو القمار - غرم محقق وغنم محتمل - ويمكن أن

يناقش هذا القول بأن التأمين التعاوني يتفق مع التأمين التجاري في هذا التصور؛ فالمشترك في التأمين التعاوني يلتزم بدفع أقساط التأمين بكل حال، وقد ينتهي عقد التأمين معه دون أن يقع عليه ما يقتضي التعويض، فاتفق التأمين التعاوني مع التأمين التجاري في دعوى اشتماله على القمار - غرم محقق وغنم محتمل - .

والقول بأن التأمين التجاري يشتمل على الغرر الفاحش حيث إن المؤمن له لا يدري هل ينتهي عقده دون أن يقع عليه ما يوجب التعويض، فتضيع عليه مبالغ أقساطه التي دفعها؟ أم يقع عليه ما يوجب التعويض فما مقداره؟ فهذا عين الغرر. ويمكن أن يناقش هذا القول بأن التأمين التعاوني يتفق مع هذا التصور ويسير بهذا مع التأمين التجاري جنباً إلى جنب. ولا يدفع هذا دعوى أن التأمين التعاوني مبني على التبرع والتعاون والتسامح؛ فهو قول موغل في الوهم والخيال.

وَبِمِثْلِ مَا ذَكَرْنَا فِي دَعْوَى الرَّبَا الْقَمَارِ وَالْغُرَرِ نَقُولُ فِي دَعْوَى الْجَهَالَةِ فَمَا يُقَالُ فِي التَّأْمِينِ التِّجَارِيِّ مِنْ أَوْصَافٍ تَقْتَضِي الْقَوْلَ بِحَرَمَتِهِ يَلْزَمُ أَنْ يُقَالَ ذَلِكَ فِي التَّأْمِينِ التَّعَاوُنِيِّ، فَلَيْسَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ تَقْتَضِي التَّقْسِيمَ وَالتَّفْرِيقَ فِي الْحُكْمِ. وَأَذْكَرُ كَلِمَةً لِلشَّيْخِ

مصطفى الزرقاء رحمته الله، وهو ينتقد القول بالتفريق بين التأمينين التجاري والتعاوني حيث يقول: وقد بينت في كتيبي وبحوثي في المجمع الفقهي أن التمييز بين تأمين تجاري وتأمين تعاوني خرافة، وأن هذا التمييز الوهمي هو نتيجة عدم الإدراك لحقيقة التأمين وواقعها. اهـ.

الأمر الثاني: أن التأمين بنوعيه لو تحققَّ فيه القول باشماله على الربا والقمار والغرر الفاحش والجهالة - لو تحقق فيه ذلك أو اشتمل على واحدة مما ذكر لكان ذلك كافياً في القول بحرمة. ولا نعلم في القول بطلان أيّ عقد يشتمل على الربا أو الغرر الفاحش أو القمار أو الجهالة خلافاً بين أهل العلم والنصوص الشرعية من كتاب الله ومن سنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم متوافرة على إسناد ذلك، فهل التأمين بنوعيه يشتمل على ما ذكر من ربا وقمار وغرر وجهالة؟ إننا نستطيع أن نتبين ذلك عن طريق التعرف على محل العقد في التأمين. هل محل ذلك المعاوضة بين نقد ونقد، كما هو الحال في المصارفة؟ أم أن محل ذلك عنصر الرهان والمقامرة بحيث يربح أحد المتقارمين ويخسر الآخر؟ أم أن محل العقد أمر مجهول لا نعلم حقيقته ولا قدره ولا وجه حصوله؟ أم أن الغرر متحقق حصوله لدى أطرافه؟

الواقع أن محل العقد في التأمين بقسميه ليس ما ذكر، وإنما هو ضمان الأمن والأمان والسلامة من ضياع المال أو تلفه. فالأقساط التأمينية ثمن للضمان، فليس لدينا نقود بنقود. وليس لدينا غارم وغانم، وإنما كل طرفيه غانم. فالمؤمن غانمٌ للأقساط التي هي ثمن ضمانه السلامة. والمؤمن له غانم السلامة سواء سلمت العين المؤمن عليها حيث كسب الطمأنينة والارتياح النفسي أثناء مدة عقد التأمين عليها. أم في حال تلفها فهو كاسب التعويض عنها، فهو سالم في حال السلامة أو التلف. وقد يثار حول تخريج التأمين على بيع الأمن وشرائه أمورٌ يحسن إيرادها والإجابة عليها، وهي ما يلي:

أحد هذه الأمور: إن الأمن شيء معنوي لا يصح أن يكون محلاً للمعاوضة. والجواب عن هذا الإيراد أن الأمن مطلب يسعى لتحقيقه الأفراد والجماعات والدول، فالأموال تبذل في سبيل الحماية والحراسة والحفظ، وذلك لتحقيق الأمن والسلامة من النقص والتلف والضياع والغصب واضطراب الأمن وانتفاء الاستقرار. يستوي في استهداف ذلك الأفراد والجماعات والدول.

ولو نظرنا إلى ميزانيات الدول لوجدنا أن وزارات الداخلية تختص بنسبة كبيرة من الميزانية ثمنًا لتحقيق الأمن والأمان والاستقرار في البلاد. وهذا يعني أن الأمن والسلامة والأمان أمور معنوية تبذل في سبيل تحقيقها وتوفيرها للبلاد وأهلها أموال كثيرة قد تتجاوز ثلث ميزانية الدولة. وغنيٌّ عن البيان القول بأن هناك حقوقًا معنويةً صالحةً لأن تكون محلًّا للمعاوضات بيعًا وشراءً وتنازلًا وصلحًا ومن ذلك:

حقوق الطبع والنشر، والإنتاج، والعلامات التجارية، وبراءات الاختراع، والتنازل عن الاختصاصات والمعاوضة عن الرغبات الثابتة بالاختصاص، كل ذلك من الحقوق المعنوية القابلة لِتَنَقُّلِ الأيدي على تملكها بالمعاوضة عنها. وقد صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة باعتبارها حقوقًا صالحة للتداول والمعاوضة عنها، ويعتبر الاعتداء عليها كالاغتداء على الحقوق المحسوسة. وبهذا يتضح أن القول بأن الأمن لا يصح أن يكون محلَّ معاوضةٍ غيرُ صحيح؛ حيث إنه حق معنوي متفقٌ مع الحقوق المحسوسة في اعتباره محلَّ معاوضةٍ ومحلاً لتداول الأيدي على تملكه، وحقًا تثبت له حقوقٌ حفظه والعقوبةُ على الاعتداء عليه.

الإيراد الثاني: إن من شروط البيع أن يكون المبيع مملوكًا للبائع وقت العقد. والأمن والأمان ليسا مملوكين للمؤمن وقت إبرام عقد التأمين بينه وبين المؤمن له. والجواب عن هذا الإيراد أن المؤمنَ وهو شركة التأمين باع من ذمته أمانة جرى وصفه وصفا تنتفى منه الجهالة، وجرى ذكره في العقد وهو قادر على تحقيقه للمؤمن له وقت الاقتضاء. وذلك بدفعه التعويض الجالب للطمأنينة والسلامة والأمان. وهذا من أشباه بيوع السلم وضمان الأسواق وضمان أمن الطرقات التي جرى ذكرها واعتبارها لدى بعض الفقهاء ومنهم فقهاء الحنفية فقد ذكروا: (لو قال شخص لآخر اسلك هذا الطريق فإنه آمن وإن أصابك شيء فيه فأنا ضامن فسلكه وأخذ اللصوص ماله ضمن القائل تعويضه عما أخذ منه) أهـ. فهذا نوع من التأمين وهذا القائل: أسلك هذا الطريق وأنا ضامن ما يحصل عليك. لا يملك الضمان من العدوان وإنما ضمن له من ذمته الأمن. وبيوع السلم مبيعات لا يملكها بائعها وقت العقد وإنما باع من ذمته مما يغلب على الظن قدرته على حصوله عليه وقت حلول أجل التسليم. وبهذا يظهر ردُّ هذا القول بأن بائع الأمان لا يملكه وقت العقد.

الإيراد الثالث: إن القول ببيع الضمان - الأمن والأمان - باعتباره محل العقد يعني القول بأخذ الأجرة على الضمان. وهذا القول قد رفضه جمهور أهل العلم، بل حكى ابن المنذر الإجماع ممن يحفظ عنه من أهل العلم على منع أخذ الأجرة على الضمان حيث جرى تكييف العقد في التأمين على شراء الضمان - أي ضمان حصول الأمن والسلامة للمؤمن له - وأن ذلك غير جائز. والجواب عن هذا ما يلي:

إن القول بمنع أخذ الأجرة على الضمان ليس محل إجماع بين أهل العلم، وإن ذكر ذلك ابن المنذر رحمه الله، فقد قال بجوازه الإمام إسحاق بن راهويه أحد مجتهدي فقهاء الأقدمين، وهو سابق لابن المنذر. وقال بجوازه من فقهاء العصور المتأخرة من علماء الأزهر الشيخ علي الخفيف والشيخ عبدالرحمن عيسى والشيخ عبدالحليم محمود، ومن علماء المملكة الشيخ عبدالرحمن بن سعدي والشيخ عبدالله البسام، ولصاحب هذا البحث بحث مستقل في حكم أخذ الأجرة على الضمان، جرى فيه مناقشة دعوى الإجماع، وانتهى البحث إلى أن التيسير على المسلمين يقتضي القول بالجواز أسوة بمسلك رسول الله ﷺ:

ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً. والإثم في ذلك مخالفته لنص شرعي من كتاب أو سنة أو اشتماله على ما يعتبر تسويغاً لأكل أموال الناس بالباطل. والقول بتحريم أخذ الأجرة على الضمان قول لا يعتمد على نص من كتاب الله تعالى ولا من سنة رسوله محمد ﷺ، ولا على قول صاحب أو عمله. كما أن القول بالإجماع منقوض بالقول بجوازه عند أحد أئمة علمائنا السابقين وهو الفقيه المجتهد إسحاق بن راهويه، وهو متقدم على حاكمي الإجماع ابن المنذر رحمه الله.

ومع ذلك فابن المنذر رحمه الله في حكايته الإجماع كان دقيقاً في قوله حيث قال: «أجمع من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الحماله بجعل يأخذه الحميل لا تحل ولا تجوز» اهـ.

فهل من يحفظ عنهم ابن المنذر هم من ينعقد بهم الإجماع؟ ومع ذلك فقد ورد عن بعض الصحابة ما يدل على جواز أخذ الأجرة على الضمان، فقد جاء في مدونة الإمام مالك رحمه الله في بحث مسألة أن درك المبيع على المشتري ما لم يمتنع البائع من تسليم المبيع. ففي المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس أن عبد الرحمن بن عوف اشترى فرساً من عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فقال له عبد الرحمن:

تبقى الفرس عندك حتى يأتيك مندوبي ليتسلمها منك ولك أربعة آلاف درهم. فقبل عثمان بقاءها عنده وضمانها له بالمبلغ المذكور. وحينما أرسل عبد الرحمن مندوبه إلى عثمان لتسلم الفرس وجدها قد ماتت، فضمنها عثمان لعبد الرحمن بذلك المبلغ. فهذا أثر جليل عن صحابين جليلين من العشرة المبشرين بالجنة، وهو أثر صريح في جواز أخذ الأجرة على الضمان.

الإيراد الرابع: إن الضمان في التأمين وقع على أمر مجهول قدره، وغير واقع وقت حصول التعاقد بين الطرفين والعقد على أمر مجهول قدره وغير واقع وقته مما تفسد به العقود.

والجواب عن هذا: إن جمهور أهل العلم يجيزون ضمان المجهول وضمان المعدوم، لأن ماله العلم إذا وقع، والإلزام بأثر الضمان لا يتم إلا بوقوع مقتضاه، ومتى وقع حصل العلم بمقداره، وقد نص على جواز ضمان المعدوم والمجهول مجموعة من أهل العلم ومنهم: شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وغيرهما من المحققين من الفقهاء. فقد جاء في الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية جمع علاء الدين البعلي ص ١٣٢ ما نصه: «ويصح ضمان المجهول ومنه ضمان السوق

- إلى أن قال - ويصح ضمان حارس ونحوه وتجار حرب بما يذهب من البلد أو البحر وغايته ضمان مجهول وما لم يجب وهو جائز عند أكثر أهل العلم مالك وأبي حنيفة وأحمد». أهـ.

وبعد فبصرف النظر عن الحقائق العلمية والنظامية والقانونية المتعلقة بصناعة التأمين وتكييفه وحكمه وانتفاء مبررات تقسيمه إلى تعاوني مباح وتجاري محرم، بصرف النظر عن ذلك كله فقد اتجهت الدولة - أعزها الله - إلى الترخيص بمزاولة التأمين، وأن يكون ذلك عن طريق التأمين التعاوني، وذلك بالتأمين على حوادث المرور ومجالات الصحة، وعلى ما تقتضيه الحاجة من التأمين، ووجه المقام السامي الجهات التنفيذية إلى وضع التعليمات واللوائح الإجرائية والتنظيمية لإصدار الترخيص لمن يرغب في إنشاء شركات تأمين تعاوني، يزاوُل عن طريقها أعمال التأمين التعاوني.

وتقدمت مجموعات ممن يريدون الترخيص لهم بإقامة شركات تأمين تعاوني، والطريق ممهد لهم بالترخيص لهم إن شاء الله ونسأل الله تعالى أن يوفقهم فيما فيه مصلحتهم خاصة ومصلحة البلاد وأهلها عامة في ظل قيادتنا الحكيمة. وطبقاً لما تقتضيه شريعتنا الإسلامية. ولكن أحب بهذه المناسبة أن أوضح

سوء فهم حقيقة التأمين التعاوني مما أوجد اللبس والخلط في النظر والعمل، وذلك بين شركات التأمين التعاوني مما عسر فيه العمل على تطبيق صحيح للتأمين التعاوني، فجاء التطبيق العملي للتأمين التعاوني وفق التأمين التجاري إلا أنه ألبسه ثوباً مكتوباً عليه التأمين التعاوني. وقد صدر من اللجنة الدائمة للإفتاء أن التطبيق العملي للتأمين التعاوني لا يختلف عن التأمين التجاري، وعلى أي حال فأذكر ما يلي:

أولاً: شركات التأمين التعاوني تتكون من مجموع المشتركين في هذه الشركات، فكل مشترك يعتبر عضواً في هذه الشركة له غنمها وعليه غرمها، بمعنى أن الفائض - بعد تصفية الشركة بإخراج مصاريفها وما عليها من تعويضات - هو لجميع المشتركين وقت صدور التصفية وظهور الفائض. لكل مشترك نصيبه من هذا الفائض بقدر نسبة اشتراكه، وفي حال عجز صندوق الشركة - شركة التأمين التعاوني - عن الوفاء بمتطلبات الالتزام عليه فعلى كل مشترك حصته لسداد هذا العجز بقدر نسبة مشاركته، تحقيقاً لقاعدة الغنم بالغرم.

ثانيا: تأسيسًا على ما جاء في - أولا - فيجب أن يكون لكل شركة تأمين تعاوني مجلس إدارة من كبار ووجهاء المشتركين فيها. ويكون هذا المجلس طرفًا مختصًا بمسؤولية إدارة الشركة يتولى التعاقد مع شركة إدارة تقوم بأعمال التأمين التعاوني، وذلك بأجر يجرى تعيينه في عقد الإدارة، كما يجرى تعيين اختصاصاتها الإدارية في التعاقد معها. ومن ذلك تقبل الاشتراكات، وإبرام العقود مع المشتركين، والنظر في دعاوى التعويض والتحقيق في الاستحقاق، ودفع التعويضات، وإعداد الميزانية السنوية لشركة التأمين، وتصفية الفائض، وتوزيعه بين مستحقيه من المشتركين في الشركة - شركة التأمين التعاوني - واستثمار سيولة ما في صندوق شركة التأمين التعاوني على سبيل الأجرة أو المضاربة، وذلك بعقد يجرىه مجلس إدارة شركة التأمين مع الشركة المديرة.

ثالثا: لا يصح أن تسمى الشركة القائمة بإدارة أعمال شركات التأمين التعاوني شركة تأمين تعاوني. فشركة التأمين التعاوني هم المشتركون في الشركة. وربح هذه الشركة وخسارتها لهم

وعليهم. وأما الشركة المديرة فهي شركة أجيعة لشركة التأمين التعاوني بأجرة يجري تحديدها وتعيينها في عقد التعاقد معها على الإدارة. وبناء على هذا فتسمية هذه الشركات المديرة بشركات تأمين تعاوني تسمية خاطئة وخلط ولبس بين المفاهيم الصحيحة والمفاهيم الخاطئة. ومع الأسف الشديد فقد امتد هذا الخلط واللبس إلى الجهات التنفيذية لإصدار التراخيص لمزاولة صناعة التأمين التعاوني، فقد صدرت اللوائح التنفيذية وجاء النص فيها على أن الفائض مستحق للشركة القائمة بأعمال التأمين التعاوني المسماة خطأ شركة التأمين التعاونية.

ووجه اللبس والخلط عدم التفريق بين شركة التأمين التعاوني المكونة من المشتركين أنفسهم، وبين الشركة القائمة بإدارة أعمال شركة التأمين التعاوني. حيث جاء النص في اللوائح أن الفائض مستحق كثيره للشركات القائمة بإدارة أعمال التأمين التعاوني والتي صدر الترخيص لها بذلك. والصحيح أن الفائض حق محض لأعضاء شركة التأمين التعاوني - المشتركين - وليس للشركة القائمة بإدارة أعمال التأمين التعاوني شيء من ذلك، وإنما حقها أجرها المعينة في العقد المبرم بينها وبين مجلس إدارة شركة

التأمين التعاوني ومجلس إدارة شركة التأمين التعاوني أن يقرر للشركة المديرة نسبة من الفائض مكافأة لها على حسن إدارتها إن كان. وعليه فما دام الترخيص من الدولة بجواز مزاولة صناعة التأمين وأن يكون تأمينًا تعاونيًا فيجب للاتجاه بذلك الاتجاه الصحيح الأخذ بما يلي:

أ- اشتراط وجود رأسمال للشركة التعاونية لا يقل عن مائة مليون ريال يكون ضماناً لوفاء الشركة بالتزاماتها للمؤمن لهم في حال الاقتضاء؛ لأنها هي محل الإلزام والالتزام وليست الشركة المديرة.

ب- التفريق بين شركة التأمين التعاوني وبين الشركة القائمة بإدارة أعمال شركة التأمين التعاوني والتي صدر الترخيص لها بذلك وإعطاء كل شركة منهما خصائصها واختصاصها ومسؤوليتها ووضعها القانوني. ووصفها - الشركة المديرة - بشركة تأمين وصف غير صحيح.

ج- تشكيل مجلس إدارة لشركة التأمين التعاوني من كبار المشتركين في أعمال التأمين فيها. يتولون التعاقد مع الشركة المرشحة لإدارة أعمال التأمين التعاوني، وما يقتضيه التعاقد من تحديد الأجرة، وتعيين الاختصاص،

واستثمار سيولة صندوق شركة التأمين التعاوني على سبيل المضاربة أو الأجرة، وتحديد نصيب المضارب من الربح أو تعيين أجرته إن كان أجيرًا، إلى غير ذلك مما تتطلبه أعمال شركة التأمين التعاوني.

د - يؤخذ في الاعتبار أن موارد الشركة ذات الترخيص والتي هي الشركة المديرة لأعمال شركة التأمين التعاوني - موارد هذه الشركة ما يلي:

١ - أجرهما مقابل قيامها بأعمال شركة التأمين التعاوني، هذه الأجرة إما أن تكون نسبة مئوية من كل اشتراك، أو نسبة مئوية من مجموع الاشتراكات شهريًا أو سنويًا، وذلك حسبما يجري الاتفاق والتعاقد بين مجلس إدارة التأمين التعاوني والشركة المديرة.

٢ - ما تستحقه الشركة المديرة بصفقتها مضاربًا في أموال صندوق شركة التأمين التعاوني أو أجيرًا لاستثمار أموال الصندوق.

٣ - ما يعود عليها من استثمار رأس مالها من أرباح.

رابعاً: يجب أن تخرج الميزانية السنوية بحسابين، أحدهما خاص بالقوائم المالية الخاصة بشركة التأمين التعاوني، والثاني خاص بالقوائم المالية الخاصة بالشركات المختصة بإدارة أعمال التأمين التعاوني. وأن يكون كل حساب مستقلاً ومنفصلاً عن الحساب الآخر.

خامساً: يجب أن يعين لشركة التأمين التعاوني هيئة شرعية تتولى مراقبة أعمالها حسبما يقتضيه الوجه الشرعي، وتكون مرجعاً شرعياً للقرارات والفتوى والتوصيات.

ولا يلزم الشركة الأجرة لإدارة التأمين التعاوني أن يكون لها رأسمال يكون في مقابلة ضمان ما يلزم شركة التأمين التعاونية فهذه الشركة - مديرة الشركة التعاونية - ليس لها تعلق بالإلزام والالتزام في أعمال التأمين التعاوني فذلك خاص بشركة التأمين التعاوني. عليها غرم العمل التأميني ولها غنمه وهي طرف التعاقد مع جميع المتعاملين معها عهداً وعقداً ولزوماً والتزاماً والشركة المديرة وكيلة عنها في جميع ما تقوم به عنها.

هذا ما تيسر إirاده، والله المستعان.



الْبَحْثُ الثَّامِنُ

**بحث في حكم الجمعيات التعاونية
والقرض المشترك على الانتفاع**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلى الله وسلم على نبينا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه وبعد،

فبناءً على خطاب سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز رحمته الله رقم (٢٣١٠ / ٢) وتاريخ ١٤٠٩ / ٩ / ٥ هـ. بخصوص إبلاغي رغبة مجلس هيئة كبار العلماء في دورته الثالثة والثلاثين أن أقوم بإعداد بحث يتعلق بحكم عمل مجموعة أفراد يشكلون جمعية تعاونية تأخذ - كل شهر - من كل فرد من أفرادها مبلغاً من المال ليتسلمه أحد أفرادها على سبيل القرض الحسن. ويكون ما يقدمه كل شهر بعد ذلك قسطاً لسداد ذلك المبلغ. وهكذا يستمر الأمر بينهم. وتوسيعاً لدائرة البحث فقد يكون من المناسب أن ينضم إلى ذلك أنواع من القروض قد تكون الحاجة ملحة إلى معرفة حكمها الشرعي. من ذلك أن يتفق شخصان طبيعيان أو اعتباريان على أن يقوم كل واحد منهما بإقراض الآخر مبلغاً معيناً مرة أو أكثر، وفي حدود حد أقصى

من المال، كأن يتفقا على أن يقرض أحدهما الآخر عند الحاجة مبلغاً معيناً أو مبالغ لا تتجاوز المليون ريال مثلاً، أو أن يتفق شخصان على أن يقرض أحدهما الآخر ما احتاجه من قرض دون حد أعلى سواء أكان ذلك مرة واحدة أم كان لعدة مرات. ومن ذلك أن يقترض أحد الناس قرضاً من آخر على الالتزام له بقرض مثله متى أراد رقماً ومقداراً. ومن ذلك أن يشترك جماعة في جمعية تعاونية بقسط شهري على كل فرد منهم ومن احتاج منهم قرضاً في حدود معينة أقرض من صندوق الجمعية. وفي حال انسحاب أحد منهم من الجمعية وليس عليه قرض فإنه يأخذ كامل ما دفعه إليها. ومن ذلك أن يفتح بعضهم حساباً جارياً لدى أحد المصارف ويشترط عليهم ألا يكشفوا حسابه في حال انكشافه في حدود مبلغ معين. وأن يعتبر ذلك قرضاً حسناً من المصرف لصاحب الحساب.

هذه مجموعة صور للاقتراض، وقبل إيراد ما يتيسر من النصوص في حكم الاشتراط في الإقراض أحب لفت النظر إلى أن متطلبات العصر تتجدد وتتسارع في التجدد. وأن أموراً كانت في السابق تعتبر من الحاجيات، إن لم تكن من التحسينات،

قد تحولت إلى أن صارت قريبة من الضرورات، وأن النفوس قد اجتاحتها شياطين الشح والبخل واللؤم، وأبعدتها عن الخيار الإنسانية، وعن السباحة والشهامة والاحتساب؛ فارتضى أصحاب الحاجات في أحضان المصارف الربوية والتحيلات على أكل أموال الناس بالباطل، فصار التفكير في إيجاد جمعيات تعاونية تكون ملجأ للمحتاج في تفريج كربته وسد حاجته، فأرجو أن يتسع الصدر لبحث هذه الصور في جو هذه الحياة المتميزة بالغلو والإفراط في الجري وراء المادة، وأن المحتاج إن لم يجد باب يسر فقد يضطر للدخول في أبواب العسر والخرج والتأثيم.

لا شك أن القرض من أنفس القرب والتقرب إلى الله تعالى. وقد وصفه الفقهاء رحمهم الله بأنه من عقود الإرفاق والتبرعات فهو عقد إرفاق وإحسان. فقد ورد في الترغيب في بذله الكثير من النصوص النبوية. كما ورد عن كثير من السلف الصالح التحذير من الانتفاع من الإقراض على حساب المقرض. وقد كتب سماحة شيخنا الجليل الشيخ محمد بن إبراهيم رحمته الله بحثاً مستفيضاً متضمناً الكثير من أقوال أهل العلم في حكم الانتفاع من الإقراض من مختلف المذاهب الأربعة. وقد قمت بإعداد

هذا البحث بالاشتراك مع الشيخ إسماعيل الأنصاري رحمته الله ثم قدمناه لسماحة شيخنا الشيخ محمد بن إبراهيم رحمته الله فأجازه. وقد قمت أخيراً بالتصرف فيه من حيث الزيادة والتعليق والحذف والتكميل إلا أن هذا التصرف لا يغير معنى ما تم إبقاؤه، كما أن التغير والتصرف لا يتناول نصوص أهل العلم مما تم نقله وإنما التصرف فيما يقتضيه المقام تهدياً أو تحريراً أو اختصاراً.

اتجه جمهور العلماء على أن الانتفاع من القرض على حساب المقرض حرام وأنه من أنواع الربا واستدلوا على ذلك بأدلة منها ما يلي:

١ - عموم نصوص الكتاب والسنة الواردة في النهي عن الربا، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله في «الفتاوى الكبرى ج ١ ص ٤١٣» في بحث استيفاء النصوص الأحكام الشرعية، قال في نص النهي عن الربا في القرآن: يتناول كل ما نهى عنه من ربا النساء، والفضل والقرض الذي يجر منفعة، وغير ذلك، فالنص متناول لكل هذا. وقال: إن قَصَرَ نصوص النهي عن الربا على البعض دون البعض إنما يقع ممن لم يفهم معاني النصوص العامة. اهـ. وقال

ابن حجر الهيتمي في «الزواجر عن اقتراف الكبائر»: الكبيرة الرابعة بعد المائتين القرض الذي يجزى نفعاً، قال: وذكر هذه الكبائر ظاهر؛ لأن ذلك في الحقيقة ربا كما مر في بابه، فجميع ما مر في الربا من الوعيد - يعني الآيات والأحاديث التي ذكرها في الكلام على كبيرة الربا - يشمل فاعل ذلك فأعلمه. وقال رحمته الله بعد أن ذكر أنواع الربا الثلاثة قال: ربا النساء، وربي الفضل، وربي اليد قال: زاد المتولي نوعاً رابعاً وهو ربا القرض، لكنه في الحقيقة يرجع إلى ربا الفضل؛ لأنه الذي فيه شرط يجزى نفعاً للمقرض، فكأنه أقرضه هذا الشيء بمثله مع زيادة ذلك النفع الذي عاد إليه. وكل هذه الأنواع الأربعة - يعني ربا النساء، وربي الفضل، وربي اليد، وربي القرض - حرام بالإجماع بنص الآيات المذكورة، والأحاديث الآتية، وما جاء في الربا من الوعيد الشامل لهذه الأنواع الأربعة. أهـ. ج ١ ص ١٨٠.

٢ - ومن أدلة تحريم النفع المشترط في القرض ما رواه ابن ماجه في سننه في (باب القرض) قال: حدثنا هشام بن عمار، حدثنا إسماعيل بن عياش، حدثني عتبة بن حميد

الضبي، عن يحيى بن أبي إسحاق الهنائي، قال سألت أنس بن مالك: الرجل منا يقرض أخاه المال فيهدي له؟ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أقرض أحدكم قرصاً فأهدى إليه أو حمّله على دابة فلا يركبها، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك».

رمز السيوطي لهذا الحديث في (الجامع الصغير) بعلامة الحسن (الحاء)، وأقره المناوي على تحسينه، وقوّاه قبله شيخ الإسلام ابن تيمية في (إقامة الدليل على بطلان التحليل) تلميذه ابن القيم في (إعلام الموقعين) ونكتفي بإيراد كلام ابن القيم قال: قال شيخنا: يحيى من رجال مسلم، وعتبة بن حميد معروف بالرواية عن الهنائي، قال أبو حاتم مع تشديده: هو صالح الحديث، وقال أحمد: ليس بالقوي. وإسماعيل بن عياش ثقة في حديثه عن الشاميين. ورواه سعيد في (سننه) عن إسماعيل، لكن قال: عن يزيد بن أبي إسحاق الهنائي، عن أنس، عن النبي ﷺ. وكذلك رواه البخاري في تاريخه عن يحيى بن يزيد الهنائي، عن أنس يرفعه (إذا أقرض أحدكم فلا يأخذ هدية). قال شيخنا: وأظنه هو ذاك انقلب اسمه. انتهى كلام ابن القيم.

وقد استدلل بهذا الحديث كثير من العلماء منهم البيهقي في

(السنن الكبرى) في باب تحريم كل قرض جر نفعًا. وابن قدامة في (المغني) والقرطبي في (تفسيره) والشاطبي في (الموافقات) وشيخ الإسلام ابن تيمية في (إقامة الدليل على بطلان التحليل) وابن القيم في (إعلام الموقعين) و(تهذيب سنن أبي داود) و (إغاثة اللهفان).

٣ - ومن أدلة تحريم النفع المشترط في القرض ما جاء عن أعيان الصحابة: عن عمر، وابنه عبد الله، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن سلام، وأبي بن كعب، وابن عباس، وفضالة بن عبيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. أما عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد قال سحنون في (المدونة) في هدية المديان ص ١٣٥ ج ٩: قال ابن وهب، عن الحارث بن نبهان، عن أيوب، عن ابن سيرين: أن أبي بن كعب استلف من عمر بن الخطاب عشرة آلاف درهم، فأهدى له هدية، فردها إليه عمر، فقال: إني قد علم أهل المدينة أني من أطيبهم ثمرة، أفرأيت إنما أهديت إليك من أجل مالك علي. اقبلها فلا حاجة لنا فيما منعك من طعامنا، فقبل عمر الهدية. اهـ.

وقال عبد الرزاق في (مصنفه) في باب الرجل يهدي لمن أسلفه: عن الثوري، عن يونس بن عبيد وخالد الحذاء، عن ابن سيرين:

أن أبي بن كعب تسلف من عمر عشرة آلاف، فبعث إليه أبي من ثمرته وكان من أطيب أهل المدينة ثمرة، وكانت ثمرته تبكر، فردها عليه عمر، فقال له أبي بن كعب: لا حاجة لي في شيء منعك ثمرتي، فقبلها عمر، وقال: إنما الربا على من أراد أن يربي أو ينسئ. ورواه البيهقي في باب (كل قرض جر منفعة فهو ربا) من سننه الكبرى، قال: أخبرنا أبو نصر بن قتادة، عن أبي عمرو ابن نجيذ، عن أبي مسلم، حدثنا عبد الرحمن بن حماد حدثنا ابن عون عن محمد بن سيرين: أن أبي بن كعب أهدى إلى عمر بن الخطاب من ثمرة أرضه، فردها، فقال أبي: لم رددت علي هديتي، وقد علمت أني من أطيب أهل المدينة ثمرة؟ خذ عني ما يرد علي هديتي. وقد كان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أسلفه عشرة آلاف درهم. وقد علق ابن القيم في (تهذيب سنن أبي داود) ج ٥ ص ١٥ على هذا الحديث بقوله: كان رد عمر لما توهم أن تكون هديته بسبب القرض، فلما يتقن أنها ليست بسبب القرض قبلها. قال ابن القيم: وهذا فصل النزاع في مسألة هدية المقرض.

وأما (ابن عمر) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ففي (الموطأ) تحت عنوان (ما لا يجوز من السلف): حدثني مالك، أنه بلغه أن رجلا أتى عبد الله بن عمر،

فقال: يا أبا عبد الرحمن: إني أسلفت رجلاً واشترطت عليه أفضل مما أسلفته؟ فقال عبد الله بن عمر: فذلك الربا. قال: فكيف تأمرني يا أبا عبد الرحمن؟ فقال عبد الله: السلف على ثلاثة وجوه: سلف تسلفه تريد به وجه الله، فلك وجه الله. وسلف تسلفه تريد به وجه صاحبك، فلك وجه صاحبك. وسلف تسلفه لتأخذ خبيثاً بطيب، فذلك هو الربا. قال فكيف تأمرني يا أبا عبد الرحمن؟ قال: أرى أن تشق الصحيفة، فإن أعطاك مثل الذي أسلفته قبلته، وإن أعطاك دون الذي أسلفته وأخذته أجرت، وإن أعطاك أفضل مما أسلفته طيبة به نفسه، فذلك شكر شكره لك، ولك أجر ما أنظرته. أهـ.

ومن طريق مالك رواه عبد الرزاق في (مصنفه) في (باب قرض جر منفعة، وهل يأخذ أفضل من قرضه) رواه سحنون في (المدونة) في (السلف الذي يجرنفعاً) وروى مالك أيضاً في الموطأ في (ما لا يجوز من السلف) عن نافع أنه سمع عبد الله بن عمر يقول: من أسلف سلفاً فلا يشترط إلا قضاؤه. وفي صحيح البخاري في (باب إذا أقرضه إلى أجل مسمى) ما نصه: قال ابن عمر في القرض إلى أجل لا بأس به: وأن أُعطيَ أفضل من دراهمه ما لم يشترط. وهذا المعلق وصله ابن أبي شيبة في عمدة

القارئ للعيني عن وكيع، حدثنا حماد بن سلمة، قال: سمعت شيخا يقال له المغيرة، قال: قلت لابن عمر: إني أسلفت جيرانى إلى العطاء، فيقضونى أجود من دراهمى. فقال: لا بأس به ما لم يشترط، قال العيني: وروى سعيد بن منصور فى (سننه) عن عبد الله بن عمر: أنه أتاه رجل، فقال إني أقرضت رجلاً بغير معرفة فأهدى إلىّ هدية جزلة، فقال: رد إليه هديته أو احسبها له. أهـ.

وممن استدلل بهذا الأثر من المتأخرين ابن رشد فى (المقدمات) وابن تيمية فى (إقامة الدليل على بطلان التحليل) وابن القيم فى (تهذيب سنن أبى داود) والخازن فى (تفسيره).

وأما عبد الله بن مسعود كان يقول: من أسلف سلفاً فلا يشترط أفضل منه، وإن كان قبضة من علف فهو ربا. وقال عبد الرزاق فى (مصنفه) فى (باب قرض يجر منفعة وهل يأخذ أفضل من قرضه) معمر وابن عيينة، عن أيوب، عن ابن سيرين قال: استقرض رجل من رجل خمسمائة دينار على أن يقفـره ظهر فرسه. فقال ابن مسعود: ما أصبت من ظهر فرسه فهو ربا. وقال البيهقي فى (السنن الكبرى): أخبرنا أبو عبد الرحمن السلمى عن أبى الحسن الكرزى حدثنا على بن عبد العزيز، حدثنا أبو عبيد،

حدثنا هشام، حدثنا يونس وخالد عن ابن سيرين، عن عبد الله - يعني ابن مسعود - أنه سئل عن رجل استقرض من رجل دراهم ثم إن المستقرض أقفر المقرض ظهر دابته. فقال عبد الله: ما أصاب من ظهر دابته فهو ربا.

وأما (عبد الله بن سلام) فقد قال عبد الرزاق في (مصنفه) في (باب الرجل يهدي لمن أسلفه) أخبرنا معمر عن سعيد بن أبي برده قال: إن أبي أرسلني إلى عبد الله بن سلام أتعلّم منه. فجئته فسألني: من أنت؟ فأخبرته فرحب بي، فقلت: إن أبي أرسلني إليك لأسألك وأتعلّم منك. قال: يا ابن أخي: إنكم بأرض تجار، فإذا كان لك على رجل مال فأهدى لك حملةً من تبن فلا تقبلها فإنها ربا. وقال البخاري في مناقب عبد الله بن سلام من فضائل الصحابة، قال في صحيحه: حدثنا سليمان بن حرب، حدثنا شعبة، عن سعيد بن أبي بردة، عن أبيه قال: أتيت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام فقال: ألا تحيىء فأطعمك سويقاً وتمراً، وتدخل بيتي. ثم قال: إنك بأرض الربا فيها فاش، إذا كان لك على رجل حق فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير أو قتّ فلا تأخذه فإنه ربا. وفي رواية عند صاحب (المعتصر من

مشكل الأثر) عن أبي المحاسن الحنفي: فإن ذلك من أعظم أبواب الربا. ولهذا قال ابن أبي موسى كما في (المغني) لابن قدامة و (تهذيب سنن أبي داود) لابن القيم قال: ولو أقرضه قرضاً ثم استعمله عملاً لم يكن يستعمله مثله قبل القرض كان قرضاً جر منفعة. قال: ولو أضاف غريمه ولم تكن العادة جرت بينهما بذلك حَسَبَ له ما أكله.

وأما (أبي بن كعب) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقد قال عبد الرزاق في (مصنفه) في باب (الرجل يهدي لمن أسلفه) عن الثوري، عن الأسود بن قيس، عن كلثوم بن الأقرم، عن زر بن حبیش، قال: أتيت أبي بن كعب، فقلت: إني أريد العراق أجاهد فاخض لي جناحك. فقال لي أبي بن كعب: إنك تأتي أرضاً فاشياً فيها الربا، فإذا أقرضت رجلاً قرضاً فأهدى لك هدية فخذ قرضك وأعد إليه هديته. وقال البيهقي في (السنن الكبرى) في باب (كل قرض جر منفعة فهو ربا) قال: أخبره علي بن أحمد بن عبدان، حدثنا أحمد بن عبيد، حدثنا تمام محمد بن غالب بن موسى الأزرق، حدثنا سفيان عن الأسود بن قيس، حدثني كلثوم بن الأقرم عن زر بن حبیش قال: قلت لأبي بن كعب: يا أبا المنذر، إني أريد الجهاد

فأتى العراق فأقرض. قال: إنك بأرض الربا فيها كثير فاش، فإذا أقرضت رجلاً فأهدى إليك هدية فخذ قرضك ورد إليه هديته. وأما (عبد الله بن عباس) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فقد قال عبد الرزاق في (مصنفه) في (باب الرجل يهدي لمن أسلفه): أخبرنا معمر عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس قال: إذا أسلفت رجلاً سلفاً فلا تقبل منه هدية كراع ولا عارية ركوب دابة. وعن الثوري عن عمار الدهني، عن سالم بن أبي الجعد قال: جاء رجل إلى ابن عباس فقال: إنه كان لي جار سَمَّكَ فاقترضته خمسين درهماً، وكان يبعث لي من سمكه، فقال ابن عباس: حاسبه، فإن كان فضلاً فرد عليه، وإن كان كفافاً فقاصصه. وقال البيهقي في (السنن الكبرى) في باب (كل قرض جر منفعة فهو ربا): أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا العباس بن الوليد، أخبرني أبي، حدثنا الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي صالح، عن ابن عباس أنه قال في رجل كان له على رجل عشرة درهماً فجعل يهدي إليه وجعل كلما أهدى إليه هدية باعها حتى بلغ ثمنها ثلاثة عشر درهماً، فقال ابن عباس: لا تأخذ منه إلا سبعة دراهم. صحح هذين الأثرين ابن حزم

في (المحلى) قال: صحَّ عن ابن عباس: إذا أسلفت رجلاً سلفاً فلا تقبل منه هدية كراع ولا عارية ركوب دابة. وأنه استفتاه رجل فقال له: أقرضت سماً كاً خمسين درهماً، وكان يبعث إلي من سمكه، فقال له ابن عباس: حاسبه، فإن كان فضلاً فرد عليه، وإن كان كفافاً فقاصصه. ولأثر ابن عباس هذا طريق أخرى عند حرب الكرماني، ذكرها العلامة ابن القيم في (تهذيب سنن أبي داود) ضمن أدلة تحريم القرض الذي يجزى نفعاً.

وأما (فضالة بن عبيد) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقال البيهقي في (السنن الكبرى) في باب (كل قرض جر منفعة فهو ربا): أخبرنا أبو عبد الله الحافظ وأبو سعيد بن عمرو قالوا: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا إبراهيم بن منقذ حدثني إدريس بن يحيى عن عبد الله بن عياش قال حدثني يزيد بن أبي حبيب عن أبي مرزوق التجيبي، عن فضالة بن عبيد صاحب النبي ﷺ أنه قال: كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا.

٤ - من أدلة تحريم النفع المشترط في عقد القرض (الإجماع) حكاه ابن المنذر والباجي، وابن حزم، وابن قدامة، وابن حجر، والعيني، والهيتمي، وعلي بن سليمان المرداوي

صاحب (الإنصاف). قال ابن المنذر: أجمعوا على أن السلف إذا اشترط المستلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك أن أخذ الزيادة على ذلك ربا. وقال الباجي في (المنتقى): أما الشرط فلا خلاف في منعه. وقال ابن حزم في (المحلّى) ج ٨ ص ٧٧: لا يحل أن يشترط رد أكثر مما أخذ ولا أقل، وهو ربا مفسوخ، ولا يحل اشتراط رد أفضل مما أخذ ولا أدنى، وهو ربا ولا يجوز اشتراط نوع غير النوع الذي أخذ، ولا اشتراط أن يقضيه في موضع كذا، ولا اشتراط ضامن. أنتهى نص المحلى. وقال في شرحه (المحلّى): لا خلاف في بطلان هذه الشروط التي ذكرها في القرض.

وقال ابن قدامة في (المغني): كل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام بغير خلاف. اهـ.

وقال الحافظ ابن حجر في (باب استقراض الإبل) في شرح حديث أبي هريرة في الرجل الذي تقاضى رسول الله ﷺ دينه فقضاه خيرا منه، وفيه: (فإن خياركم أحسنكم قضاء) قال: فيه جواز رد ما هو أفضل من المقرض، إذا لم تقع شرطية ذلك في العقد فيحرم حينئذ اتفاقا.

وقال العيني في (عمدة القارئ) في (باب وكالة الشاهد والغائب) في شرح حديث أبي هريرة المشار إليه آنفاً، قال ص ١٣٥ ج ١٢: قد أجمع المسلمون نقلاً عن رسول الله ﷺ أن اشتراط الزيادة في السلف ربا. أهـ.

وقال ابن حجر الهيتمي في (الزواجر عن اقتراف الكبائر) بعد ذكر أنواع الربا الأربعة: ربا النساء و ربا الفضل، و ربا اليد، و ربا القرض. قال: كل هذه الأنواع الأربعة حرام بالإجماع. أهـ.

وقال العلامة علي بن سليمان المرداوي في (الإنصاف): أما شرط ما يجر نفعاً أو أن يقضيه خيراً منه فلا خلاف في أنه لا يجوز. اهـ.

ويمكن الإجابة عما قيل بأن حديث (كل قرض جر نفعاً) ضعيف لا ينهض للاستدلال به على ذلك بما يلي:

أولاً: تلقى كثير من العلماء قبول رفع حديث (النهي عن كل قرض جر منفعة إلى الرسول ﷺ). واستدلوا به في مصنفاتهم على تحريم النبي ﷺ القرض الذي يجر المنفعة. قال سحنون في (المدونة) تحت عنوان (السلف الإجارة): لا يصلح كل سلف جر

منفعة، وقد نهى رسول الله ﷺ عن سلف جر المنفعة. أهـ. وقال في (ما جاء في خلع غير المدخول بها) ص ٢٧ ج ٥: لو طلقها على أن تسلفه سلفاً ففعل، أن الطلاق لا يلزمه، ويرد السلف؛ لأن رسول الله ﷺ نهى عن سلف جر منفعة. أهـ. وقال ابن رشد في (المقدمات ص ٢٠٣ و ٢٠٤ ج ٢): (قد نهى رسول الله ﷺ عن سلف جر منفعة) وقال الكاساني في (بدائع الصنائع) في باب القرض ج ٧ ص ٣٩٥ في الكلام على تحريم ربا القرض: لما روى عن رسول الله ﷺ (أنه نهى عن قرض جر نفعاً). وقال العيني في (عمدة القارئ) ج ١٢ ص ١٣٥: قد أجمع المسلمون نقلاً عن النبي ﷺ أن اشتراط الزيادة في السلف ربا. وقال الحافظ الذهبي في الكبائر: (فصل): عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: إذا كان لك على رجل دين فأهدى لك شيئاً فلا تأخذه فإنه ربا. وقال الحسن رحمه الله: إذا كان لك على رجل دين فما أكلت من بيته فهو سحت. وهذا من قوله ﷺ (كل قرض جر نفعاً فهو ربا).

ثانياً: إن النهي عن سلف جر منفعة على فرض عدم صحة رفع الحديث فهو ثابت عن الصحابة، وتفسير القرآن بأقوال الصحابة واجب القبول، كما بينه أئمة العلم، قال شيخ الإسلام

ابن تيمية رحمه الله في (مقدمته) في أصول التفسير: إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح. اهـ.

وقال عبد الرزاق في (باب قرض جر منفعة، وهل يأخذ أفضل من قرضه): أخبرنا معمر عن أيوب، عن ابن سيرين قال: كل قرض جر منفعة فهو مكروه. قال معمر وقاله قتادة. قال: أخبرنا الثوري عن مغيرة عن إبراهيم قال: كل قرض جر منفعة لا خير فيه. أخبرنا معمر عن قتادة عن ابن المسيب والحسن قالا: لا بأس أن يقرض الرجل الرجل دراهم بيضاً ويأخذ سوداً أو يقرض سوداً ويأخذ بيضاً. ما لم يكن بينهما شرط. أخبرنا إسرائيل، أخبرني عيسى بن أبي عزة، قال: استقرضت من رجل ديناراً ناقصاً فلم يكن عندي إلا دينار يزيد على ديناره فقلت له: هو لك، فقال الشعبي: ما ذاك؟ فأخبرته فقال: لا يحل له. فقلت: أنا أحله له، فقال: وإن أحلته له حل.

وقال عبد الرزاق أيضاً: أخبرنا عبد الله بن كثير، عن شعبة، قال: سألت الحكم وحماداً - يعني ابن سليمان - عن الرجل

يقرض الرجل الدراهم فيرد عليه خيرًا منها، إذا كان ليس من نيته فلا بأس. اهـ.

وقال سحنون في (المدونة) ج ٩ ص ١٣٤، ١٣٣ تحت عنوان (السلف الذي يجبر نفعا): عن ابن وهب، عن رجال من أهل العلم عن ابن شهاب وأبي الزناد وغير واحد من أهل العلم: أن السلف معروف أجره على الله، فلا ينبغي لك أن تأخذ من صاحبك في سلف أسلفته شيئًا، ولا تشتري عليه إلا الأداء. وعن ابن وهب، عن يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، أنه قال: إن أسلفت سلفًا فاشترطت أن يوفيك بأرض فلا يصلح، وإن كان على غير شرط فلا بأس به. قال ابن وهب: وكان ربيعة وابن هرمز ويحيى بن سعيد وعطاء بن رباح وعراك بن مالك الغفاري وابن أبي جعفر كلهم يكرهه بشرط. اهـ. وذكر سحنون أثر ابن عمر المتقدم: من أسلف سلفًا واشترط أفضل منه ولو كان قبضة من علف فهو ربا.

وقال: ذكره عنه - أي عن ابن مسعود - مالك بن أنس. اهـ.

ثالثاً: ما قيل بأن أثر عبد الله بن سلام عن البخاري المتقدم: موقوف ومتروك العمل به باتفاق الأئمة فالجواب عنه من ناحية الوقف فقد ذكر الجصاص: في (أحكام القرآن) في تسمية الصحابي الشيء باسم الربا أنه توقيفي. قال الجصاص: إذ لا يعرف ذلك - أي لفظ الربا - اسماً له من طريق اللغة، فلا يسمى به إلا من طريق الشرع، وأسماء الشرع توقيف من النبي ﷺ. أهـ. قلت: ولعل هذا هو سبب تخريج البخاري هذا الحديث في صحيحه المختص بالمرفوع.

وعند الحافظ الذهبي في (سير النبلاء) رواية أخرى من طريق حفص بن غياث، عن أشعث، عن أبي بردة ابن أبي موسى بلفظ: أتيت المدينة فإذا عبد الله بن سلام جالس في حلقة، متخشعا، عليه سيما الخير، فقال: يا ابن أخي جئت ونحن نريد القيام، فأذنت له، وقلت: إذا شئت، فقام فأتبعته، فقال: من أنت قلت: أنا ابن أخيك، أنا أبو بردة ابن أبي موسى، فرحب بي، وسألني، وسقاني سويقاً، ثم قال: إنكم بأرض الريف، وإنكم تسالفون الدهاقين فيهدون لكم حملان القت والدواخل، فلا تقربوها فإنها ربا. أهـ. وأما دعوى الاتفاق على ترك العمل بأثر عبد الله بن سلام، ففي مصنف عبد الرازق ومدونة سحنون عن أئمة السلف ما

يدل على بطلان هذه الدعوى، ففي (المصنف) في (باب الرجل يهدي لمن أسلفه) الذي ذكر فيه أثر ابن سلام هذا قال: أخبرنا معمر، عن أيوب، عن ابن سيرين، قال: تسلف أبي بن كعب من عمر بن الخطاب ما لا قال: أحسبه قال: عشرة آلاف، ثم إن أبي أهدي له بعد ذلك من ثمرته، وكانت تبكر، وكانت من أطيب أهل المدينة ثمرة، فردها عليه عمر، فقال أبي: أبعث لك مالك، فلا حاجة لي في شيء منعك طيب ثمرتي. فقبلها، وقال: إنما الربا على من أراد أن يربي وينسى.

أخبرنا عبد الرزاق، عن الثوري، عن يونس بن عبيد وخالد الحذاء، عن ابن سيرين أن أبي بن كعب تسلف من عمر عشرة آلاف، فبعث له من ثمره، وكان من أطيب أهل المدينة ثمرة. وكانت ثمرته تبكر، فردها عليه عمر. فقال أبي: لا حاجة لنا في شيء منعك ثمرتي. فقبلها عمر. وقال إنما الربا على من أراد أن يربي أو ينسى. أخبرنا عبد الرزاق عن منصور والأعمش عن علقمة، قال: إذا نزلت على رجل لك عليه دين فأكلت طعامه فاحسب له ما أكلت عنده، إلا أن إبراهيم كان يقول: إلا أن يكون معروفًا كانا يتعاطيانه قبل ذلك. أخبرنا معمر،

عن يحيى بن أبي كثير قال: إذا أسلفت رجلاً سلفاً، فلا تقبل منه هدية كراع، ولا عارية ركوب دابة. أخبرنا عبدالرزاق عن الثوري عن الدهني عن سالم بن أبي الجعد، قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال: إنه كان رجل سماك، فأقرضته خمسين درهماً، وكان يبعث إلي من سمكه. فقال ابن عباس: حاسبه، فإن كان فضلاً فرد عليه، وإن كان كفافاً فقاصصه. أخبرنا عبدالرازق عن الثوري عن الأسود بن قيس عن كلثوم بن الأقرع عن رزبن حبيش قال: أتيت أبي بن كعب، فقلت: إني أريد العراق أجاهد، فاخفض لي جناحك فقال لي أبي بن كعب: إنك تأتي أرضاً فاشياً فيها الربا، فإذا أقرضت رجلاً قرضاً، فخذ قرضك وأعد إليه هديته.

أخبرنا عبدالرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن سعيد بن أبي بردة، عن أبي بردة، قال: أرسلني أبي إلى عبدالله بن سلام لأسأله وأتعلم منه فجئته فسألني: من أنت؟ فأخبرته فرحب بي، فقلت: إن أبي أرسلني إليك لأسالك وأتعلم منك. قال: يا ابن أخي: إنكم بأرض تجار، فإذا كان لك على رجل مال فأهدى لك حملة من تبن فلا تقبلها فإنها ربا.

أخبرنا عبدالرزاق عن الثوري عن أبي إسحاق، قال: جاء رجل إلى ابن عمر، فقال: إني أقرضت رجلاً قرضاً، فأهدى لي هدية. قال: اردد إليه هديته، أو أثبته. اهـ.

وفي (المدونة) تحت عنوان (هدية المديان) ص ١٣٩ ج ٩ قلت: ما يقول مالك في رجل له على رجل دين يصلح له أن يقبل منه هديته؟ قال مالك: لا يصلح له أن يقبل هديته، إلا أن يكون رجلاً كان بينهما معروفاً، وهو يعلم أن هديته ليس لمكان دينه فلا بأس بذلك.

وعن ابن وهب، عن محمد بن عمرو، عن ابن جريج، أن عطاء بن أبي رباح قال له رجل: إني أسلفت رجلاً فأهدى إلي فقال: لا تأخذه. قال: فإن كان يهدي إليّ قبل سلفتي. قال. فخذ منه. فقلت: قارضت رجلاً مائلاً، فقال: مثل السلف سواء. وقال عطاء فيهما: إلا أن يكون رجلاً من خاصة أهلِكَ وخاصتك لا يهدي إليك لما تظن فخذ منه. قال ابن وهب، عن يحيى بن سعيد أنه قال: أما من كان يتهادى هو وصاحبه وإن كان عليه دين أو سلف فإن ذلك لا يتقابحه أحد. قال: وأما من لم يكن يجري ذلك بينهما قبل الدين والسلف هدية فإن ذلك مما يتنزه عنه أهل التنزه.

عن ابن وهب عن الحارث بن نبهان، عن أيوب، عن ابن سيرين أن أبي بن كعب استلف من عمر بن الخطاب عشرة آلاف درهم، فأهدى له هدية، فردها عمر، فقال أبي: قد علم أهل المدينة أنني من أطيبهم ثمرة، أفرأيت إنما أهديت إليك من أجل مالك عليّ، إقبلها فلا حاجة لنا فيما منعك من طعامنا، فقبل عمر الهدية. اهـ.

ومن هذين النصين يعلم أن قبول هدية المديان كما لا يرضاه عبدالله بن سلام لا يرضاه عمر بن الخطاب، وأبي بن كعب، وابن عباس، وابن عمر، وعطاء بن أبي رباح، وعلقمة، ويحيى بن سعيد، وابن سيرين، ومالك.

والقول بأن منع هدية المديان عند عدم الاشتراط لم يقل به غير عبدالله بن سلام فهذا القول ليس صحيحًا. فقد نقله ابن حزم في (المحلى) في باب القرض عن ابن عباس وابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وحمل على ذلك أثريهما المتقدمين، وهذا هو ظاهر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في (إقامة الدليل، على إبطال التحليل) وابن القيم في (إعلام الموقعين).

قال شيخ الإسلام (ج ٣ فتاوى ص ١٢٨) بعد ذكر حديث ابن ماجه والآثار المتقدمة عن عبدالله بن سلام وأبي بن كعب

وابن مسعود وابن عمر وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قال: نهى النبي ﷺ وأصحابه المقرض عن قبول هدية المقرض قبل الوفاء؛ لأن المقصود بالهدية أن يؤخر الاقتضاء، وهذا ربا، ولهذا أجاز أن يزيده عند الوفاء ويهدي له بعد ذلك لزوال معنى الربا. قال ومن لم ينظر إلى المقاصد في العقود أجاز مثل ذلك، وخالف بذلك سنة رسول الله ﷺ وهذا أمر بين. ١. هـ.

وقال العلامة ابن القيم بعد ذكر حديث ابن ماجه والآثار المتقدمة. عن الصحابة: نهى النبي ﷺ وأصحابه المقرض عن قبول هدية المقرض قبل الوفاء. فإن المقصود بالهدية أن يؤخر الاقتضاء، وإن كان لم يشترط ذلك سداً لذريعة الربا. ١. هـ. وأما القول بأن الصحابة فرقوا بين النفع المتحصل من القرض وبين الربا حيث جعلوا الأول مكروهاً، والثاني حراماً فيجيب عنه بأن ما تقدم من الآثار عن عمر بن الخطاب وابنه وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن سلام وأبي بن كعب وابن عباس وفضالة بن عبيد، كل ذلك يدل على أن مراد عطاء في رواية ابن أبي شيبه بكرهه الصحابة ذلك كراهة تحريم، كما هو استعمال لفظ (الكراهة) في الكتاب والسنة وكلام السلف، كما قرره الإمام ابن القيم في

(إعلام الموقعين) واستدل على إرادة الكراهة بالتحريم بقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (الإسراء: ٣٨)، ويقول النبي ﷺ (إن الله عز وجل كره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال). ثم قال: فالسلف كانوا يستعملون الكراهة بما ليس بمحرم وتركه أرجح من فعله، ثم حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث، فغلط في ذلك. اهـ.

وأما ما قيل من أن في أقوال ابن رشد والبعثي والخازن والكاساني وابن الهمام والشاطبي وابن حجر والشوكاني ما يوهم أنهم لا يرون النفع المشترط في عقد القرض من الربا المنصوص عليه فالجواب عنه بأمريين:

أحدهما: أن الواجب علينا على فرض ثبوت المخالفة بين فتاوى هؤلاء وبين من تقدمت فتاواهم من أعيان الصحابة تقديم فتاوى الصحابة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في (إقامة الدليل، على إبطال التحليل): من أصول أهل السنة أن أقوال أصحاب رسول الله ﷺ المنتشرة لا تترك إلا بمثلها. اهـ.

الأمر الثاني: ما قيل عن قول ابن رشد، وتفسير ذلك مقيس على الربا المحرم في القرآن. فإنما يريد به سَلَمَ الصنف، لا السلف

الذي يجز نفعاً. وعباراته في (المقدمات ص ١٩٢ ج ٢) (فصل):
وإنما يجوز سلم الصنف في مثله لورود السنة عن النبي ﷺ بتحريم
ما جر من السلف نفعاً، وذلك على عمومته في العين والعروض
والطعام فيمن أسلف سلفاً لمنفعة مبتغياً من زيادة الكيل^(١) بلغه
أن رجلاً أتى عبدالله بن عمر، فقال له: يا أبا عبد الرحمن: إني
أسلفت رجلاً سلفاً واشترطت أفضل مما أسلفت: فقال عبدالله
بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ذلك الربا. الحديث بطوله، وقال عبدالله بن
مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: من أسلف سلفاً أفضل منه وإن كان قبضة
من علف فهو ربا ثم قال وتفسير ذلك مقيس على الربا المحرم
بالقرآن ربا الجاهلية إما أن تقضي أو تربى؛ لأن تأخيرته بالدين بعد
حلولة على أن يربي له فيه سلف جر منفعة، وإنما يجوز في السلف
أن يأخذ أفضل مما أسلفه إذا كان ذلك من غير شرط، كما فعله
رسول الله ﷺ حين استلف من رجل بكرة فقضاه جملاً خياراً
رباعياً وقال: (إن خيار الناس أحسنهم قضاء) ثم ذكر نهي النبي
ﷺ عن سلف جر منفعة.

(١) كذا في المقدمات، ولعل الأصل: (مالك بلغه).

ففي تصريحه مرتين بنهي النبي ﷺ عن سلف جر منفعة، دليل على أنه لا يقصد بالعبرة تحليل ربا القرض، ولا أن تحريمه إنما هو من طريق القياس فقط، وقال في بيوع الآجال في (المقدمات ص ٢٠٤، ٢٠٣ ج ٢): قد نهى رسول الله ﷺ عن سلف جر منفعة. اهـ.

وعلى تسليم أن مراد ابن راشد أن النفع المشروط في القرض مقيس على الربا المحرم في القرآن. فإن ابن رشد يرى وجوب الحكم بالقياس، وقد عقد لذلك: في مقدماته (ج ١ ص ١٩) فصلا ذكر فيه أن التعبد به واجب في الشرع، وأنه أصل من أصول الشرع، واستدل لذلك بالكتاب والسنة، والإجماع.

وأما (البغوي) و (الخازن) فنص البغوي: ومن أقرض شيئاً وشرط أن يرد عليه أفضل منه فهو قرض جر منفعة، وكل قرض جر منفعة فهو ربا. ونص (الخازن): من أقرض شيئاً بشرط أن يرد عليه أفضل منه فهو قرض جر منفعة، وكل قرض جر منفعة فهو ربا، يدل على ذلك ما روى مالك قال: بلغني أن رجلاً أتى ابن عمر: فقال، إني أسلفت رجلاً سلفاً واشترطت عليه أفضل مما أسلفته، فقال عبدالله بن عمر: فذلك الربا. أخرجه مالك في (الموطأ). اهـ.

وأما الكاساني فقال في بدائع الصنائع (ج ٧ ص ٩٥): أما الذي يرجع إلى نفس القرض فهو لا يكون فيه جر منفعة، أما إذا أقرضه دراهم مكسرة على أن يرد عليه صحاحاً، أو أقرضه قرصاً وشرط شرطاً له فيه منفعة، فقد روي عن رسول الله أنه (أنهى عن قرض جر نفعا)، ولأن الزيادة المشروطة تشبه الربا؛ لأنها فضل لا يقابله عوض، والتحرز عن الربا وشبهة الربا واجب، هذا إذا كانت الزيادة مشروطة في القرض، فأما إذا كانت غير مشروطة فيه ولكن المستقرض أعطاه أجود منه فلا بأس بذلك، لأن الربا اسم لزيادة مشروطة في العقد ولم توجد، بل هذا من حسن القضاء، وأنه مندوب إليه، قال النبي ﷺ: (خيار الناس أحسنهم قضاء). انتهى كلام الكاساني.

وبهذا يعلم أن الكاساني رحمه الله على ما عليه إمامه الإمام أبو حنيفة الذي يروي عنه الإمام محمد بن الحسن في (كتاب الآثار) قال محمد بن الحسن: أخبرنا أبو حنيفة. اهـ. ثم قال محمد بن الحسن: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة. اهـ. وفي (التعليق الصبيح) نقلاً عن (المرواة) لعلي قارى - ما يدل على شدة امتناع أبي حنيفة في ربا القرض، فإنه قال: لقد بالغ أبو حنيفة، في جاء

إلى دار مدينه ليتقاضاه دينه، وكان وقت شدة الحر، ولجدار تلك الدار ظل، فوقف - أي أبو حنيفة - في الشمس إلى أن خرج المدين بعد أن أطال الإبطاء في الخروج إليه وهو واقف في الشمس، صابر على حرها، غير مرتفق بذلك الظل، لئلا يكون له رف من جهته. اهـ.

وأما (ابن الهمام) فقد قال في (فتح القدير ج ٥ ص ٤٥): قد نهى رسول الله ﷺ عن قرض جر نفعاً. اهـ.

وأما الشاطبي فقد جاء عنه رحمه الله ما نصه: ثم زاد على ذلك أي على ما في القرآن بيع النساء، اختلفت الأصناف، وعدته من الربا؛ لأن النساء في أحد العوضين يقتضي الزيادة، ويدخل فيه بحكم المعنى السلف الذي يجز نفعاً، وذلك لأن بيع هذا الجنس بمثله في الجنس من باب بذل الشيء نفسه، لتقارب المنافع فيما يراد منها، وهو ممنوع. ثم ذكر أن هذه الأمور لخفائها بينتها السنة، قال: إذ لو كانت بينة لَوُكِّلَ في الغالب أمرها إلى المجتهدين، كما وكل إليهم النظر في كثير من محال الاجتهاد، فمثل هذا جارٍ مجرى الأصل في الفرع والقياس. اهـ. (الموافقات).

وقال ابن القيم رحمته الله في (تهذيب سنن أبي داود ج ٥ ص ١٥) في (باب شرط وبيع): لما كان موجب عقد القرض رد المثل من غير زيادة كانت الزيادة ربا. قال ابن المنذر: أجمعوا على أن السلف إذا زاد اشترط على المستلف زيادة أو هدية، فأسلف على ذلك، إن أخذ الزيادة على ذلك ربا. وقد روي عن ابن مسعود، وأبي ابن كعب، وابن عباس أنهم نهوا عن قرض جر منفعة. وكذلك إن شرط أن يؤجره داره أو يبيعه شيئا لم يجز؛ لأنه سلم إلى الربا، ولذلك نهى عنه رسول الله ﷺ، ولهذا منع السلف من قبول هدية المقرض إلا أن يحتسبها المقرض من الدين، فروى الأثرم أن رجلا كان له على سَمَّاء عشرة درهما، فجعل يهدي إليه السمك، وقومه حتى بلغ ثلاثة عشر درهما، فسأل ابن عباس، فقال أعطه سبعة دراهم.

وروي عن ابن سيرين أن عمر أسلف أبي بن كعب عشرة آلاف درهم فأهدى إليه أبي من ثمر أرضه، فردها عليه ولم يقبلها، فأتاه أبي فقال: لقد علم أهل المدينة أني من أطيبهم ثمرة، وأنه لا حاجة لنا فيما منعت هديتنا ثم أهدى إليه بعد ذلك فقبل فكان رد عمر لما توهم أن تكون هديته بسبب القرض، فلما تيقن أنها

ليست بسبب القرض قبلها وهذا فصل النزاع في (مسألة هدية المقترض) وقال زر بن حبیش: قلت لأبي بن كعب: إني أريد أن أسير إلى أرض الجهاد إلى العراق فقال إنك تأتي أرضا فاش بها الربا، فإذا كان لك على رجل دين فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير فلا تأخذه، فإنه ربا. قال ابن أبي موسى: ولو أقرضه قرضاً ثم استعمله عملاً لم يكن يستعمله مثلاً قبل القرض كان قرضاً جر منفعة. قال: ولو استضاف غريمه ولم تكن العادة جرت بينهما لذلك حسب له ما أكله، واحتج له صاحب (المغني) بما روى ابن ماجه في سننه، عن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا أقرض أحدكم قرضاً فأهدى إليه أو حملة على دابة فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك) ثم ذكر ابن القيم أن المنفعة التي تجر الربا في القرض هي التي تخص المقرض، كسكنى دار المستقرض، وركوب دوابه، واستعماله وقبول هديته، فإنه لا مصلحة له في ذلك. اهـ.

وقال في (إعلام الموقعين ج ٣ ص ٥٢): (الوجه الثالث والعشرون) أي من أوجه إبطال الحيل - أن النبي ﷺ منع المقرض من قبول الهدية - أي هدية المستقرض - وكذلك أصحابه حتى

يحسبها من دينه، وما ذاك إلا لئلا يتخذ ذريعة إلى تأخير الدين لأجل الهدية فيكون ربا، فإنه يعود إليه ماله وأخذ الفضل الذي استفاده بسبب القرض. انتهى. وقال فيه أيضا (ج ٣ ص ١٥٠، ١٤٩): ومما يدل على تحريمها - أي الحيل المبطلة - ما رواه ابن ماجه في سننه، عن يحيى بن إسحاق، قال: سألت أنس بن مالك: الرجل منا يقرض أخاه فيهدي إليه؟ قال: قال رسول الله ﷺ (إذا أقرض أحدكم قرضا فأهدى إليه أو حملة على الدابة فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك) رواه من حديث إسماعيل بن عياش، عن عتبة بن حميد الضبي، عن يحيى. قال شيخنا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يريد شيخ الإسلام ابن تيمية: وهذا يحیی الهنائي، قال أبو حاتم مع تشديده: هو صالح الحديث. وقال أحمد: ليس بالقوي وإسماعيل بن عياش ثقة في حديثه عن الشاميين.

ورواه سعيد في (سننه) عن إسماعيل بن عياش، لكن قال عن يزيد بن أبي إسحاق الهنائي عن أنس، عن النبي ﷺ: (إذا أقرض أحدكم فلا يأخذ هدية) قال شيخنا: وإنه هو ذاك انقلب اسمه، ثم بعدما ذكر ابن القيم الآثار المتقدمة عن عبدالله ابن سلام، وأبي بن كعب، وابن عمر، وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: نهى النبي

ﷺ هو وأصحابه المقرض بالهدية أن يؤخر الاقتضاء وإن كان لم يشترط ذلك سدًا لذريعة الربا، فكيف تجوز الحيلة على الربا، ومن لم يسد الذرائع ولم يراعِ المقاصد ولم يحرم الحيل يبيح ذلك كله، وسنة رسول الله ﷺ وهدى أصحابه أحق أن يتبع. اهـ. وقال في (ص ١٥١ من الجزء المذكور): تقدم عن غير واحد من أعيانهم - أي الصحابة - كأي، وابن مسعود، وعبدالله بن سلام وابن عمر، وابن عباس أنهم نهوا المقرض عن قبول هدية المقرض، وجعلوا قبولها ربا. اهـ.

وأما قول ابن القيم: ما حرم لسد الذرائع للمصلحة الراجحة. فليس المراد به فتح باب إباحة ما دعت الحاجة إلى إباحته مما حرم سدًا للذرائع لكل أحد، بل مراده أن الشريعة هي التي تتولى الإباحة، بدليل كلامه في (زاد المعاد) قال في فوائد غزوة هوازن: ما حرم للذريعة يباح للمصلحة الراجحة، وأباح ما تدعو الحاجة إليها منه. قال: والشريعة لا تعطل المصلحة الراجحة لأجل المرجوحة، ونظير هذا جواز لبس الحرير في الحرب، وجواز الخيلاء فيها، إذ مصلحة ذلك أرجح من مفسدته، ونظير لباسه قبا الحرير الذي أهده له ملك أيلة ساعة ثم نزع لباسه ﷺ

للمصلحة الراجحة في تأليفه. وكان هذا بعد النهي عن لباس الحرير، كما بيناه مستوفى في (كتاب التعبير، فيما يحل ويحرم من لباس الحرير) وبيننا أن هذا كان عام الوفود سنة تسع، وأن النهي عن لباس الحرير كان قبل ذلك، بدليل أنه نهى عمر عن لباس الحلة التي أعطاها إياها، فكساها عمر أخاه مشركا بمكة، وهذا كان قبل الفتح، ولباسه ﷺ هدية ملك أيلة كان بعد ذلك، ونظير هذا نهيه ﷺ عن الصلاة قبل طلوع الشمس وبعد العصر سداً لذريعة التشبه بالكفار، وأباح ما فيه مصلحة راجحة من قضاء الفوائت، وقضاء السنن، وصلاة الجنازة، وتحية المسجد؛ لأن مصلحة فعلها أرجح من مفسدة النهي. والله أعلم. اهـ.

فليس في الربا مصلحة راجحة بل فيه مفسد ذكر منها العلامة الهيثمي في (الزواجر) ما يلي:

- ١ - انتهاك حرمة مال المسلم بأخذ الزائد من غير عوض.
- ٢ - الإضرار بالفقير؛ لأن الغالب غني المقرض وفقر المستقرض، فلو مكن الغني من أخذ أكثر من المثل أضرب بالفقير.
- ٣ - انقطاع المعروف والإحسان الذي في القرض، إذ لو حصل درهم بدرهمين ما سمح أحد بإعطاء درهم بمثله.

٤ - تعطيل المكاسب والتجارات والحرف والصناعات التي لا تنتظم مصالح العالم إلا بها إذ من يحصل على درهمين بدرهم، كيف يتجشم مشقة كسب أو تجارة؟

وأما قول (الحافظ بن حجر): والورع تركه. فلا يعني به النفع المشترط في عقد القرض، وإنما يعني به قبول هدية المستقرض في حالة عدم الاشتراط، قال في (فتح الباري) في شرح أثر عبدالله ابن سلام المتقدم: يحتمل أن يكون ذلك - أي منع قبول هدية المستقرض مطلقا ولو لم يشترط - رأي عبدالله بن سلام. وإلا فالفقيهاء على أنه إنما يكون ربا إذا شرط، والورع تركه. اهـ. يقصد الحافظ بقوله: والورع تركه. إن الورع عدم قبول هدية المستقرض في حالة عدم الاشتراط، وأما في حالة الاشتراط فقد قال في شرح حديث أبي هريرة في الرجل الذي تقاضى رسول الله ﷺ وفيه: (فإن خياركم أحسنكم قضاء). (في بابا مستقرض الإبل) قال فيه جواز رد ما هو أفضل من المثل المقرض، إذا لم تقع شرطية ذلك في العقد فيحرم حينئذ اتفاقا. اهـ.

وأما رد الشوكاني تصحيح الغزالي وإمام الحرمين رفع حديث النهي (عن قرض جر منفعة) فلا يدل على إباحة الشوكاني ربا القرض، لأمرين:

أحدهما: تصرّحاته في مؤلفاته بتحريم النفع المشترط في القرض، قال في (نيل الأوطار): وأما إذا كانت الزيادة مشروطة في العقد فتحرم اتفاقاً - إلى أن قال -: ومما يدل على عدم حل القرض الذي جر نفعا ما أخرجه البيهقي عن فضالة بن عبيد موقوفاً بلفظ: (كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا) ورواه في (السنن الكبرى) عن ابن مسعود، وأبي بن كعب، وعبدالله بن سلام وابن عباس موقوفاً عليهم. اهـ.

وقال في (الدرر البهية) في (باب القرض): يجب إرجاع مثله. ولا يجوز أن يجر القرض نفعا للمقرض. وقال في شرحه (الدراري المضيئة): أقول: أما وجوب رد المثل فلأنه إذا وقع التواطؤ على أن يكون القضاء زائداً على أصل الدين فذلك هو الربا. بل قد ورد ما يدل على أن مجرد الهدية من المستقرض للمقرض ربا. كما أخرجه البخاري عن أبي بردة بن موسى، قال قدمت المدينة، فذكر الشوكاني الحديث المتقدم، وقال: وأما كونه لا يجوز أن يجر القرض نفعا للمقرض فلحديث أنس، عند ابن ماجه، أنه سئل عن الرجل يقرض أخاه المال فيهدي إليه، فقال: قال رسول الله ﷺ: (إذا أقرض أحدكم فأهدى إليه أو حملة على الدابة فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك) وتكلم

على سند هذا الحديث بما تقدمت الإجابة عنه، ثم ذكر الآثار الواردة عن الصحابة في الباب.

الثاني: أن الشوكاني قال في (الدراري المضيئة) بعد ذكر حديث النهي عن قرض جر منفعة، قال: وفي الباب من الأحاديث والآثار ما يشهد لبعضه. اهـ. ومن هذه الآثار ما أخرجه البيهقي في (السنن الكبرى) عن ابن مسعود، وأبي بن كعب، وعبدالله ابن سلام، وابن عباس موقوفاً عليهم، أن كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا. قال: وأخرج البيهقي نحو ذلك في (المعرفة) عن فضالة بن عبيد، وقد تقدم ما أخرجه البخاري عن عبدالله بن سلام. وذكر من الأحاديث ما أخرجه البخاري في التاريخ من حديث أنس عن النبي ﷺ قال: (إذا أقرض أحدكم فلا يأخذ هدية). اهـ.

فدل على أن ما أورده على (الغزالي) و(إمام الحرمين) إنما هو باعتبار سند ذلك الحديث بعينه.

وأما الاستدلال بحديث زيادة النبي ﷺ على الوفاء على جواز اشتراط الزيادة في صلب عقد القرض. فمخالف لطريقة أهل العلم ففي الموطأ ما يجوز من السلف حدثني يحيى عن مالك

ففي الموطأ ما يجوز في السلف. عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي رافع مولى رسول الله ﷺ أنه قال: (استلف رسول الله بكراً، فجاءته الصدقة، قال أبو رافع: فأمرني رسول الله ﷺ أن أقضي الرجل بكره. فقلت: لم أجد في الإبل إلا جملاً خياراً رباعياً. فقال رسول الله ﷺ: أعطه إياه فإن خيار الناس أحسنهم قضاءً). وحدثني مالك، عن حميد بن قيس المكي، عن مجاهد، أنه قال: استلف عبدالله بن عمر من رجل دراهم، قم قضاه عبدالله دراهم خيراً منها، فقال الرجل: يا أبا عبدالرحمن هذه خير من دراهمي التي أسلفتك. فقال عبدالله بن عمر: قد علمت، ولكن نفسي بذلك طيبة. قال مالك: لا بأس بأن يقبض من أسلف شيئاً من الذهب أو الورق أو الطعام أو الحيوان مما أسلفه أفضل مما أسلفها إذا لم يكن ذلك على شرط منهما أو رأي أو عادة. فإن كان ذلك على شرط أو رأي أو عادة فذلك مكروه لا خير فيه. قال: وذلك أن رسول الله ﷺ قضى جملاً رباعياً خياراً مكان بكره استلفه، وأن عبدالله بن عمر أسلف دراهم فقضى خيراً منها، فإن كان ذلك عن طيب نفس من المستلف ولم يكن ذلك على شرط ولا رأي ولا عادة كان ذلك حلالاً لا بأس به.

ثم قال: (ما لا يجوز من السلف) حدثني يحيى، عن مالك: أنه بلغه أن عمر بن الخطاب قال في رجل أسلف رجلاً طعاماً على أن يعطيه إياه في بلد آخر، فكره عمر بن الخطاب وقال: فأين الحمل؟ يعني حملانه. وحدثني مالك أنه بلغه أن رجلاً أتى عبدالله بن عمر فقال يا أبا عبد الرحمن. إني أسلفت رجلاً سلفاً واشترطت عليه أفضل مما أسلفته. فقال عبدالله: السلف على ثلاثة وجوه سلف تسلفه تريد به وجه الله، فلك وجه الله، وسلف تسلفه تريد به وجه صاحبك، فلك وجه صاحبك. وسلف تسلفه لتأخذ خبيثاً بطيب فذلك هو الربا. قال فكيف تأمرني يا أبا عبد الرحمن؟ قال: أن تشق الصحيفة، فإن أعطاك مثل الذي أسلفته قبلته، وإن أعطاك دون الذي أسلفته وأخذته أجرت، وإن أعطاك أفضل مما أسلفته طيبة به نفسه، فذلك شكره لك، ولك أجر ما أنظرته. وحدثني مالك أن عبدالله بن مسعود كان يقول: من أسلف سلفاً فلا يشترط أفضل منه وإن كان قبضة من علف فهو ربا. وقال الشافعي في (الأم) في (باب ما جاء في الصرف ج ٣ ص ٣٠): من أسلف سلفاً ففضي أفضل من ذلك في العد والوزن فلا بأس بذلك إذا لم يكن شرطاً بينهما. اهـ.

ولسماحة شيخنا الشيخ محمد بن إبراهيم رحمته الله فتوى في جواز
منتفع المقرض بما لا يتضرر به المقرض، فقد أفتى رحمته الله أحد
الناس بفتوى جاء فيها:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد: فقد جرى الاطلاع
على الاستفتاء الموجه إلينا منك، المتضمن أنك تقرض من تتولى
بيع ماشيته لاستعجاله، وتستوفي ما أقرضته من قيمة ماشيته
المباعة بواسطة حتى تسترد قرضك. وتذكر أنك تتخذ هذه
الطريقة لترغب الجالين وإيثارهم إياك دون غيرك. والجواب:
الحمد لله، لا شك أن أصل مشروعية القرض استجابة التقرب
إلى الله في تفريج كرب المحتاجين، وهذا القرض ليس مقصداً
من مقاصدك الإقراض، وإنما غرضك جر منفعة لذاتك. وحيث
أن هذه المنفعة لا تنقص المقرض شيئاً من ماله فغاية ما في الأمر
الكراهة. والسلام عليكم.

في هذه الفتوى أشار - رحمه الله - إلى الكراهة دون التحريم
وذكر أن الكراهة غاية ما يمكن القول به؛ لأن المنفعة من الإقراض
لا تنقص المقرض شيئاً من ماله. ولفضيلة الشيخ عبدالرحمن بن
سعود رحمه الله فتوى بنحو هذا جاء ذكرها في فتاواه.

(الفتاوى السعدية) هذا نصها:

إذا دأب الإنسان إنساناً سلعة إلى أجل ثم وكله المدين على بيعها فهل يجوز أن يسلفه ويستوفي؟

الجواب: لا بأس بذلك؟ لأنه إرفاق لأجل بيع سلعته فلم يُكرهاً ولا صار بينهما شرط. اهـ.

ونظراً إلى أن الأحكام الشرعية منوطة بتحقيق المقاصد الشرعية والمصالح الفرعية من حيث التحليل والتحريم ونظراً إلى أن علة تحريم كل قرض جر منفعة هو الإضرار بالمقترض فإذا انتفت العلة فلا ربا ونظراً إلى ذلك فيمكننا استعراض بعض صور القروض وتطبيقها على هذا التعليل في الحكم ليظهر لنا حكم كل صورة من حيث الحل والتحريم.

الصورة الأولى: أن تتشكل جمعية تعاونية بين مجموعة أعضاء معينين تأخذ الجمعية من كل واحد منهم مبلغاً مماثلاً لما تأخذه من الآخرين ثم يأخذه أحدهم على سبيل القرض ويقوم بسداده مقسطاً وهكذا يستمر الإجراء فيما بينهم. فهل يعتبر ما يقترضه أحدهم من هذا المبلغ ربا؟

الذي يظهر لي والله أعلم أن عمل أعضاء الجمعية مع جمعيتهم بالصفة المذكورة في الصورة لا تنطبق عليه قاعدة كل قرض جر منفعة فهو ربا. فرأس مال الجمعية ملك لهم جميعا كل بقدر مساهمته وما يأخذه أحدهم - من صندوق الجمعية - لا يعتبر قرضا إلا على سبيل التساهل في التعبير. فهذا صندوق تعاوي يحمي أهله في حال الاحتياج من الرجوع إلى البنوك أو إلى مزاوي المداينات. فهو خير محض لا ظلم فيه وليس فيه استغلال ضعف ضعيف. ولا يسمى قرضا بمعناه الصحيح. وإنما هو صندوق تعاوي متحقق فيه معنى التعاون على البر والتقوى. منتف عنه عنصر انتفاع المقرض من المقرض. والله أعلم.

الصورة الثانية: أن يتفق طرفان أو أكثر على أن يقرض أحدهما الآخر ما يحتاجه من قرض على أن يكون تبادل القروض بينهما على الدقة في مبلغ القرض وزمنه بمعنى أن أحدهم إذا أقرض الآخر مبلغ عشرة ملايين ريال مثلاً لمدة شهر فيجب على الآخر المقرض أن يقرض أخاه المقرض ذلك المبلغ ولمدة شهر سواء أكان ذلك جملة واحدة، أم كان المبلغ والزمن مفرقا. وهذا معروف لدى المصارف بتبادل القروض. والذي يظهر والله

أعلم منعه. وأن هذا، مما تنطبق عليه قاعدة كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا. فهو فيما بين الأشخاص الطبيعيين مما تنطبق عليه هذه القاعدة. وما بين البنوك مشمول بممارسة التعامل الربوي بتبادل القروض. حيث إن قرضا بهذه الصفة ملحوظ فيه الفائدة المؤجل سدادها لوقت أخذ قرض مثله زمناً ومقداراً. فتبادل القروض بهذا الوضع مُحَقَّقُ فوائد ربوية يجرى استحصالها على سبيل المقاصة. فخلاصة القول أن هذه الصورة لا تجوز وهي نوع من أنواع الربا.

الصورة الثالثة: أن يتفق مجموعة أشخاص معينين على إيجاد صندوق مالي يجري من كل واحد منهم الاشتراك فيه كل شهر بمبلغ معين. وتسند إدارته إلى أحدهم ويكون لكل واحد منهم حق الاقتراض من الصندوق قرضا حسنا يجري منه سداده. ويكون للصندوق نظام يتضح منه الحد الأعلى لمبلغ الاقتراض وزمنه وطريقة تقسيط سداده. دون أن يكون الاقتراض مقيداً بمثل الاقتراض الآخر. هذه الصورة لا تظهر ملاحظة على القول بإباحتها فهي صورة من صور التعاون على البر والتقوى

فليست منطبقة على أي صورة من صور الربا. ولا على قاعدة النفع المترتب على القرض. والله أعلم.

الصورة الرابعة: أن يتفق أحدهم مع أحد البنوك أن يفتح له حساباً جارياً عنده على أنه في حال حاجته إلى السحب من حسابه في حال كونه مكشوفاً فإن البنك يسمح له بالسحب على الحساب المكشوف وبحد أعلى من حيث المبلغ والزمن. هذه الصورة محل تأمل وتردد في جواز ذلك. ولكن نظراً إلى أن عملية الإقراض هذه ليست مرتبطة بتبادل قروض ولا بضرر يلحق الساحب والمسحوب منه فقد يسحب صاحب الحساب على المكشوف وقد لا يسحب، وفي حال السحب لا يترتب على البنك مضرة في ذلك إذ هو منتفع بما في الحساب الجاري فالمنفعة متبادلة بين الطرفين، والمضرة على أي واحد منهما منتفية فقد يتجه القول بالجواز. والله أعلم.

الصورة الخامسة: أن يتفق طرفان أو أكثر على أن يقرض أحدهما الآخر قرضاً لا يتجاوز حداً أعلى من حيث المقدار والزمن على ألا يكون ذلك مشروطاً بتبادل الاقتراض وإنما الأمر فيه راجع إلى الرضا والحاجة وحسن التعامل ولأحدهما

حق الاعتذار عن الإقراض إذا رغب دون أن يترتب عليه حق للآخر. فهذه الصورة قريبة من الرابعة والقول بجوازها وجيه لانتفاء شرط تبادل القروض فيها. والله أعلم.

الصورة السادسة:

أن يتفق طرفان أو أكثر على أن يقرض أحدهما الآخر قرضاً لا يتجاوز حداً أعلى من حيث المبلغ والزمن على أن لا يكون ذلك مشروطاً بتبادل الاقتراض وإنما الأمر راجع إلى الرضا والاحتياج وحسن التعامل بينهم فقد يقترض أحدهم أكثر من مرة وقد لا يقترض الطرف الآخر. فهذه الصورة لا يظهر اعتراض على القول بجوازها لانتفاء علة القول بحرمتها. فليس فيها اشتراط تبادل القروض مبلغاً وزمناً. وإنما هي من القروض الحسنة لكن بشرط ألا يكون الإقراض ملزماً لمن طلب منه القرض من أطراف الاتفاق وهي قريبة من الصورة الخامسة. والله أعلم.



الْبَحْثُ الْعَاصِرُ

بحث في الربا والصرف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلى الله وسلم على رسول الله سيدنا ونبينا محمد
وعلى آله وصحبه أجمعين..... وبعد،
فهذا بحث في الربا والصرف أسأل الله التوفيق والسداد،
والله المستعان.

معنى الربا في اللغة:

الربا من ربا يربو من باب نصر ينصر، والمصدر منه ربا وهو في
اللغة بمعنى الزيادة يقال: ربا المال إذا زاد ونما. وربا السويق. إذا
صب عليه الماء وانتفخ. وربا الرابية. إذا علاها، قال في القاموس:
ربا ربوا كعلو، وربا زاد ونما، وأربيته. والرابية علاها والفرس
ربوا انتفخ من عدو أو فزع. اهـ.

وقال في مختار الصحاح قال الفراء في قوله تعالى: ﴿فَاخْذَهُمْ
أَخْذَةً رَابِيَةً﴾. (سورة الحاقة آية ١٠) أي: زائدة كقولك أربي
إذا أخذت أكثر مما أعطيت. وقال الزخشي في كتابه أساس

البلاغة: ربا المال يربو زاد، وأرباه الله، ويربي الصدقات وأربت الحنطة. أرحت. وأربى فلان في السباب وأربى عليه زاد، وأربى على الخمسين. اهـ.

ومن ذلك قوله تعالى ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ (الحج: ٥)، وقوله تعالى ﴿فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا﴾ (الرعد: ١٧) ومنه ما جاء في الحديث الذي أخرجه مسلم: «فلا والله ما أخذنا من لقمة إلا ربا من تحتها».

أما في الاصطلاح الشرعي فقد اختلف في تعريفه تبعاً للاختلاف في تحديد مفهومه. فعرفه بعضهم^(١) بأنه تفاضل في أشياء ونسأ في أشياء مختص بأشياء.

وبعضهم عرفه^(٢) بأنه اسم لمقابلة عوض بعوض مخصوص غير معلوم التماثل في معيار الشرع حالة العقد، أو تأخير في البدلين أو في أحدهما. وبعضهم عرفه فعرف ربا الفضل^(٣) بأنه زيادة عين مال شرطت في عقد البيع على المعيار الشرعي، وهو الكيل

(١) ج٣ من كشف القناع عن متن الإقناع ص٢٠٥

(٢) تكملة مجموع النووي للسبكي ج١٠ ص٢٢

(٣) ج٥ ص١٨٣ ممن بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني

أو الوزن في الجنس. وعرف ربا النسيئة بأنه فضل الحلول على الأجل، وفضل العين على الدين في المكيلين أو الموزونين عند اختلاف الجنس.

وهناك من يقول بإطلاق الربا في الشرع على البيوع الباطلة، ويعزى هذا القول إلى عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فقد قالت لما نزلت آيات الربا في آخر سورة البقرة: خرج رسول الله ﷺ فحرم التجارة في الخمر.

وإلى عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث قال: إن من الربا بيع الثمرة وهي معصفة قبل أن تطيب^(١).

مما تقدم نستطيع أن نجد العلاقة بين معنيي الربا في اللغة وفي الاصطلاح الشرعي في غاية الارتباط. فالمعنيان يدوران حول الزيادة، وإذا كان بعض العلماء يرى أن الربا يطلق على كل البيوع الباطلة فالربا في البيع الباطل متحقق؛ لأن كل بيع باطل مشتمل على زيادة غير مشروعة، إما لأن أحد العوضين ليس مالاً مباحاً، فيكون بذل العوض الآخر في غير مقابلة؛ لأن هذا المال المحرم

(١) تكملة مجموع النووي للسبكي ج ١٠ ص ٢١.

في حكم المعدوم لحرمة الانتفاع به شرعاً، وإما لأنه غير متكافئ مع مقابله فما بينهما من فرق زيادة في غير مقابلة عوض.

على أي حال فلسنا في مجال التفصيل بين تعاريف الربا، ولا تصحيح بعضها وتخطئة البعض الآخر، وإنما يكفينا منها الاتفاق على أن الربا زيادة في غير مقابلة عوض. أما الاختلاف بين أهل العلم فيما يجري فيه الربا وما لا يجري فيه من الأموال فمن منعه في بعضها رأى أن زيادة بعضها على بعض في مقابلة عوض مشروع. ومن أثبته رأى أن زيادة بعضها على بعض في مقابلة عوض غير مشروع.

فالربا بعبارة مختصرة هو الزيادة في أحد العوضين على الآخر في مقابلة عوض غير مشروع، أو كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع فتاواه: وحرم الربا لأنه متضمن للظلم فإنه أخذ فضل مال بلا مقابل له. اهـ^(١).

فكل معاملة استهدفت هذه الزيادة بصفة مباشرة، أو كانت وسيلة إليها فهي معاملة ربوية، وبالتالي فهي محرمة؛ لأن زيادة

(١) جـ ٢٠ ص ٣٤١.

أحد العوضين على الآخر في مقابلة غير مشروعة تعتبر من أكل أموال الناس بالباطل، وأكل أموال الناس بالباطل يعتبر عدواناً اجتماعياً، يهدد العالم بالفوضى والفساد قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ (٢٧٨) فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ (١).

وفي مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية إشارة إلى سر تحريم الربا حيث يقول (٢): وأما أخذ الربا فإنما مقصوده أن يأخذ دراهم بدراهم إلى أجل، فيلزم الآخذ أكثر مما أخذ بلا فائدة حصلت له، لم يبع ولم يتجر، والمربي آكل مالا بالباطل بظلمه، ولا ينفع الناس لا بتجارة ولا بغيرها، بل ينفق دراهمه بزيادة بلا منفعة حصلت له ولا للناس، فإذا كان هذا مقصوده فبأي شيء توصلوا إليه حصل الفساد والظلم. أهـ.

على أن القول بتحريم الربا دفعاً للظلم المحقق وقوعه عن طريق المعاملات الربوية، لا يعني انحصار حكمة التحريم

(١) (البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩).

(٢) جـ ٢٠ ص ٣٤٩.

في دفع الظلم. فهناك معان إنسانية أخرى كانت من أسباب تحريمه، تظهر هذه المعاني فيما يصير عليه المراي من الغلظة في الطباع، والشح في الإنفاق، والعزوف عن الصدقات، والبعد عن فعل الخيرات. يدل على هذا أنه لا تكاد توجد آية من آيات الربا إلا وهي مسبقة أو متبوعة بآيات تحض على الإنفاق والصدقة، والعطف على الفقراء والمساكين. فهذه آيات الربا في سورة البقرة مسبقة بأربع عشرة آية كلها ترغب في الصدقات، وتحض على الإنفاق في سبيل الله.

وهناك حكمة تختص بجريان الربا في النقيدين، أشار إليها ابن القيم رحمه الله في (إعلام الموقعين) حيث يقول^(١): فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثلث هو المعيار الذي يعرف به تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلة، لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلة، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء

(١) ج ٢ ص ١٣٧-١٣٨.

ويستمر على حالة واحدة، ولا يقوم هو بغيره، إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض، فتفسد معاملات الناس ويقع الخلاف، ويشترى الضرر، كما رأيت من فساد معاملاتهم، والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح، فعم الضرر وحصل الظلم، ولو جعلت ثمنًا واحدًا لا يزداد ولا ينقص، بل تقوم به الأشياء، ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس - إلى أن قال - فالأثمان لا تقصد لأعيانها، بل يقصد التوصل بها إلى السلع، فإذا صارت في أنفسها سلعة تقصد لأعيانها فسد أمر الناس. وهذا معنى معقول يختص بالنقود لا يتعدى إلى سائر الموزونات. أهـ.

وذكر الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين، ونقلها عنه صاحب تفسير المنار الشيخ رشيد رضا في معرض تفسير آيات الربا، ولتمام الفائدة نستحسن نقل قول الغزالي فيها قال رحمه الله^(١):

من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير وبها قوام الدنيا وهما حبران لا منفعة في أعيانها ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث إن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته وقد يعجز عما يحتاج إليه ويملك ما يستغني عنه

(١) ج ٣ من تفسير المنار ص ١١٠-١١٢

ويحتاج إلى الزعفران فلا بد بينهما من معاوضة ولا بد في مقدار العوض من تقدير، إذ لا يبذل صاحب الجمل جملة بكل مقدار من الزعفران ولا مناسبة بين الزعفران والجمل حتى يقال يعطى مثله في الوزن أو الصورة وكذلك دارًا بثياب أو عنزًا بخف أو دقيقًا بحمار فهذه الأشياء لا تناسب فيها، فلا يدري عن الجمل كم يساوي بالزعفران، فتعذر المعاملات جدًّا، - فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة المتباعدة إلى متوسط يحكم فيها بحكم عدل فيعرف من كل واحد رتبته ومنزلته حتى إذا تقررت المنازل وترتبت الرتب علم بذلك المساوي من غير المساوي، فخلق الله تعالى الدنانير والدراهم حكامين ومتوسطين بين سائر الأموال حتى تقدر الأموال بهما فيقال هذا الجمل يساوي مائة دينار، وهذا القدر من الزعفران يساوي مائة. فهما من حيث إنهما متساويان بشيء واحد فهما متساويان. وإنما أمكن بالنقدين إذ لا غرض لأعيانهما. ولو كان في أعيانهما غرض ربما اقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحًا، ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له فلا ينتظم الأمر. فقد خلقهما الله تعالى لتداولهما الأيدي، ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل، ولحكمة أخرى

وهي التوصل بهما إلى سائر الأشياء؛ لأنهما عزيزان في أنفسهما، ولا غرض في أعيانهما، ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة، فمن ملكها فكأنه ملك كل شيء. لا كمن ملك ثوباً فإنه لم يملك إلا الثوب، فلو احتاج إلى طعام ربما لم يرغب صاحب الطعام في الثوب لأن غرضه في دابة مثلاً فاحتاج إلى شيء هو صورته كأنه ليس بشيء وهو في معناه كأنه كل الأشياء، والشيء إنما تستوي نسبته إلى المختلفات إذا لم تكن له صورة خاصة تفيدها بخصوصها كالمرآة لا لون لها وتحكي كل لون، فكذلك النقد لا غرض، فيه وهو وسيلة إلى كل غرض كالخرف لا معنى له في نفسه وتظهر المعاني في غيره فهذه هي الحكمة الثانية.

وفيهما أيضاً حكم يطول ذكرها، فكل من عمل فيهما عملاً لا يليق بالحكم بل يخالف الغرض المقصود بالحكم فقد كفر نعمة الله فيها.

فإن من كنزها فقد ظلمهما وأبطل الحكمة منهما وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه الحكم بسببه؛ لأنه إذا كنز فقد ضيع الحكم ولا يحصل الغرض المقصود به وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة إذ لا غرض للآحاد في أعيانها

فإنهما حجران وإنما خلقا لتداولهما الأيدي فيكونا حاكمين
من بين الناس - إلى أن قال - وكل من عامل معاملة الربا على
الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم؛ لأنهما خلقا لغيرهما لا
لأنفسهما، إذ لا غرض في عينهما، فإذا اتجر في عينهما فقد اتخذهما
مقصودًا على خلاف وضع الحكمة، إذ طلب النقد لغير ما وضع
له ظلم. أهـ.

بعد هذا نستطيع القول إن لجريان الربا في النقدين أكثر من
معنى موجب لذلك، وإن من أبرز المعاني في جريانه فيهما كونهما
محلاً للظلم والعدوان، وأخذ أموال الناس بالباطل، ولما يحصل
للعباد من ارتباط واضطراب في معاملاتهم، حينما تتخذ الأثمان
سلعًا تباع وتشترى، فيطراً عليها ما يطرأ على السلع من ارتفاع
في القيمة، أو انخفاض تبعاً لطبيعة العرض والطلب، والعدم
والوجود. حيث قد تفسد ثمنيتها على العباد، فيقعون في ضرر
بالغ واضطراب مغل. ولا شك أن ما حل محل الأثمان المعدنية
كالأوراق النقدية أو الفلوس، تتحقق فيه هذه المعاني، فيجري
فيه الربا كجريانه فيها، إذ كلُّ ثمنٍ محلٍّ للظلم والعدوان، وإيقاع
الناس في ارتباك واضطراب، حينما يتخذ ذلك الثمن سلعة تباع

وتشترى، والحال أنه معيار لتقويم السلع وتقديرها. فتحرير
الربا في النقيدين وما حل محلها في الثمنية، دفع لهذه المفاسد،
وهذه حكمة ذلك ومقتضاه. والله أعلم.

والواقع العملي أن في التجارة الدولية في العملات - الأثمان -
دليلا جليا على ذلك فقد نجم عنه آثار سلبية تركزت في التضخمات
الاقتصادية، وتفشي البطالة، واختفاء الأثمان عن المجالات
الاقتصادية من صناعة وزراعة وتجارة. وانعكس أثر ذلك على
الموارد الطبيعية في المجتمعات والدول، حيث كان من نتائج
ذلك انتشار الفتن والمظالم والتعديات، وما تبع ذلك من حروب
واضطرابات وتهديدات بين الدول الكبرى فيما بينها، وكذلك ما
بين دول الجوار، كل ذلك جرى نتيجة التلاعب في الأثمان وجعلها
سلعاً تباع وتشترى، فينخفض ثمنها ويزداد، تبعاً لقانون العرض
والطلب. فرحم الله أسلافنا الفقهاء فقد قالوا ما قالوا في أضرار
التجارة بالأثمان، قالوا ذلك بنور من الخلاق العليم فقد أراد الله
بهم الخير فنفعهم بالدين ونفع الأمة بهم.

معنى الصرف في اللغة والاصطلاح الشرعي:

الصرف من صرف يصرف صرفاً من باب ضرب يضرب. قال في القاموس المحيط: من الصرف في الدراهم وهو فضل بعضه على بعض في القيمة. اهـ. هذا معناه في اللغة، وأما معناه في الاصطلاح الشرعي: فقد ذكر بعض أهل العلم أن للصرف أسماء تتفق مع نوعية المصارفة فقالوا: إذا بيع الذهب بالفضة أو العكس سمي ذلك صرفاً لصرفه عن البيوع الأخرى التي يجوز فيها التفاضل والتفرق قبل القبض والتأجيل. وقيل من صريف الذهب والفضة وهو تصويتهما في الميزان. وقيل سمي هذا النوع من البيوع صرفاً لما فيه من معنى الرد والنقل. يقال: صرفته عن كذا رددته، سمي صرفاً لاختصاصه برد البدل ونقله من يد إلى يد. وقيل: يحتمل أن تكون التسمية لمعنى الفضل إذ الصرف يذكر بمعنى الفضل، وفي الحديث لم يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً. فالصرف الفضل وهو النافلة، والعدل الفريضة.

وقد ذكر العلماء لصيغ بيوع الصرف مجموعة من التسميات فقالوا: إن بيع ذهب بذهب أو فضة بفضة وزناً فهذا النوع

من الصرف يسمى مراطلة. حيث إن الأصل في ذلك أن يجعل أحد العوضين في إحدى كفتي الميزان. ويجعل الآخر في الكفة الأخرى.

وإن بيع ذهب بذهب أو فضة بفضة عددا سمي هذا الصرف مبادلة. وإن بيع الذهب بالفضة أو العكس سمي ذلك صرفاً^(١).

حكم الربا:

الربا محرم بنص كتاب الله تعالى وبما ثبت من سنة رسول الله ﷺ قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(٢٧٨) فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ^(٢٧٩) ﴿٣﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَا ءَاتَيْتُم مِّن رِّبَا لِيَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ﴾^(٤)

(١) انظر شرح النووي على مسلم ج ١١ ص ٩، وفتح الباري لابن حجر ج ٤ ص ٣٤٩، وبدائع الصنائع للكاساني ج ٥ ص ٣١٥، والبهجة في شرح التحفة للتسولي ج ٢ ص ٢٧.

(٢) سورة البقرة آية ٢٧٥.

(٣) البقرة: آية ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٤) الروم: آية ٣٩.

وقال تعالى: ﴿يَمَحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ (١) وثبت عن رسول الله ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيفما شئتم إذا كان يداً بيد». رواه الإمام أحمد ومسلم وفي لفظ عند مسلم «فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء». وروى مسلم في صحيحه عن عبدالله ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: لعن رسول الله ﷺ أكل الربا ومؤكله قال: قلت وكاتبه وشاهديه. قال: إنما نتحدث بما سمعنا. وفي صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: لعن رسول الله ﷺ أكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء. وقد جاء النص عن رسول الله ﷺ بأن الربا من الموبقات. ففي الصحيحين عن أبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «اجتنبوا السبع الموبقات» قالوا: وما هن يا رسول الله؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات».

(١) البقرة: آية ٢٧٦.

ولم يتوعد الله على شيء من المنكرات والموبقات كما توعد أكل الربا فقد آذن الله ورسوله من لم يرتدع ويجنب أكل الربا بحرب. فقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٢٧٨) فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ ﴿١﴾. وقد جعل الله تعالى من أسباب عقوبة بني إسرائيل ومسخهم قردة وخنازير وأن الله أعد للكافرين منهم عذاباً أليماً جعل من أسباب ذلك أخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل. وجعل أكلة الربا في وضع متدنٍ من الهوان والهوس وشبه الجنون قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (٢).

لقد تناولت أبحاث الفقهاء قديماً وحديثاً العلة المناسبة لجريان الربا بنوعيه في المعاملات المتبادلة على سبيل البيع والصرف، ونظراً لأهمية العلة في إدراك وجه حصول الربا في بعض المعاملات الربوية فسيكون من تمام البحث الحديث عنها.

(١) البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

علة الربا في الأموال الربوية:

لا أدري لعل غيري كان يتساءل كما كان مني التساؤل منذ كنت في المرحلة الثانوية أدرس ضمن دراستي مادة الفقه مسائل الربا، وذلك حينما أجد الفقهاء رحمهم الله يعبرون عن ضابط ما يجري فيه الربا بالعلة فيقولون علة الربا في النقدين الوزن، وفي غيرهما الكيل، فأني مناسبة في الوزن لجريان الربا في النقدين، وفي الكيل لجريانه في غيرهما من الأصناف الأربعة الواردة في حديث عبادة بن الصامت؟ الواقع أن التعليل بالوزن أو الكيل لجريان الربا تعليل بوصف طردي لا حكمة فيه، والتعليل بالوصف الطردي ممتنع لدى جمهور علماء الأصول ومحققهم. قال الآمدي في كتابه الأحكام في بحثه القياس وشروطه^(١):

اختلفوا في جواز كون العلة في الأصل بمعنى الأمانة المجردة، والمختار لا بد أن تكون العلة في الأصل بمعنى الباعث. أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وإلا فلو كانت وصفاً طردياً لا حكمة فيه، بل أمانة مجردة فالتعليل بها في الأصل ممتنع لوجهين:

(١) ج ٣ ص ١٢.

الأول: أنه لا فائدة في الأمانة سوى تعريف الحكم، والحكم في الأصل معروف بالخطاب، لا بالعلة المستنبطة منه.

الثاني: أن علة الأصل مستنبطة من حكم الأصل ومتفرعة عنه، فلو كانت معرّفة لحكم الأصل لكان متوقفاً عليها ومتفرعاً عنها وهذا دور ممتنع. اهـ.

وقال الأستاذ علي حسب الله في كتابه أصول التشريع الإسلامي نقلاً عن صاحب شرح التلويح^(١) ما نصه:

إن جمهور العلماء على أن الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد، بل لا بد لذلك من معنى يعقل بأن يكون صالحاً لبناء الحكم عليه. اهـ.

وفي مسودة آل تيمية جاء فيها ما نصه^(٢):

مسألة: قال ابن برهان: لا يجوز القياس والإلحاق إلا بعلة مناسبة أو شبه يغلب على الظن عند أصحابنا وأكثر الحنفية - إلى أن قال - وكذلك ذكر المسألة أبو الخطاب صاحبنا

(١) ص ١٢٢ من الكتاب.

(٢) ص ٣٧٧ من المسودة.

والقاضي، وهو منصوص أحمد ولفظه في المجرد: ولا يجوز رد الفرع إلى أصل حتى تجمعهما علة معينة تقتضي إلحاقه، فأما أن يعتبر ضرباً من التنبيه فلا. اهـ.

وقال ابن القيم رحمه الله في كتابه إعلام الموقعين في معرض انتقاده التعليل بالوزن لجريان الربا في النقيدين ما نصه^(١):

وأيضاً فالتعليل بالوزن ليس فيه مناسبة فهو طرد محض. اهـ. ففي انتقاده التعليل بالوزن لعدم وجود مناسبة، إشارة إلى أنه رحمه الله يشترط المناسبة في العلة كغيره من محققي علماء الأصول، وفي انتقاد القول بأن علة الربا في النقيدين الوزن وفي غيرهما الكيل يقول الأستاذ محمد رشيد رضا في كتابه يسر الإسلام وأصول التشريع العام ما نصه^(٢):

ولم أر مثلاً لجعل الكيل والوزن علة الربا بأظهر من جعل الدخول في الجوف علة لتحريم الأكل والشرب على الصائم، في كون كل من العلتين لا يدل عليها الشرع ولا اللغة ولا العقل المدرك للحكم والمصالح. اهـ.

(١) جـ ٢ من إعلام الموقعين.

(٢) ص ٦٢ من الكتاب.

وهناك من العلماء من أجاز التعليل بالوصف الطردي، واعتبره بمنزلة المناط. ففي المستصفى للغزالي مانصه^(١):

لا معنى لعلّة الحكم إلا أنها علامة منصوبة على الحكم، ويجوز أن ينصب الشرع السكر علامة لتحريم الخمر، ويقول اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر. ويجوز أن ينصبه علامة للتحليل أيضا، ويجوز أن يقول: من ظن أنه علامة للتحليل فقد حلت له كل مسكر. ومن ظن أنه علامة للتحريم فقد حرمت عليه كل مسكر. اهـ.

وقال في موضع آخر من المستصفى^(٢):

وأما الفقهيّات فمعنى العلة فيها العلامة. اهـ.

وقال في كتابه شفاء العليل حسبما نقله عنه الدكتور سعيد رمضان ما نصه^(٣):

فكل ما جعل علة للحكم فإنما جعل علة؛ لأن الشارع جعله علة لا لمناسبة. اهـ.

(١) ج ٢ من المستصفى ص ٧٥.

(٢) ج ٩ ص ٢.

(٣) ص ٩٢ المصلحة المرسلّة.

وقال ابن قدامة رحمه الله في كتابه روضة الناظر ما نصه^(١):

ومعنى العلة الشرعية العلامة. ويجوز أن تكون حكمًا شرعيًا - إلى أن قال - وتكون مناسبًا وغير مناسب. اهـ.

على أي حال فليس هذا موضوع بحثنا، وإنما ذكرنا ذلك استطرادًا وتبريرًا لتساؤلنا. وعلى أي حال فسواء كثر القائلون بجواز التعليل بالوصف الطردي، أو قلوا فإن هذا لا يغير ما نحن بصدده من ذكر أقوال الفقهاء رحمهم الله في علة الربا في النقيدين، ومناقشتها واختيار ما نراه أقرب إلى الصواب منها.

لقد اختلف العلماء في تعليل تحريم الربا في الذهب والفضة، نتيجة اختلاف مفاهيمهم في حكمة تحريمه فيهما. فمن تعذر عليه إقامة دليل يرضاه على حكمة التحريم، قصر العلة فيهما مطلقًا، سواء أكانا تبرًا أم مسكوكين أم مصنوعين. وهذا مذهب أهل الظاهر، ونفاة القياس، وابن عقيل من الحنابلة. حيث إن ابن عقيل يرى العلة فيهما ضعيفة لا يقاس عليها. فلا ربا عند هؤلاء في الفلوس، ولا في الأوراق النقدية، ولا في غيرهما مما يعد نقدًا، والأمر في تحريم الربا فيهما عندهم أمر تعبدى.

(١) ج ٢ من الروضة ص ٣١٣.

وغير أهل الظاهر ومن قال بقول أهل الظاهر فهموا للتحريم
حكمة تتفق مع مراعاة الشريعة بتحقيق العدل والرحمة والمصلحة
بين العباد في الأحكام، وتتفق مع ما لهذه الشريعة من شمول
واستقصاء، فاعتبروا النص على جريان الربا بنوعيه في الذهب
والفضة من قبيل التمثيل بهما لما ينتج التعامل به في حال التفاضل أو
الإنظار، من الفساد والظلم والقسوة بين العباد، فاستخرجوا مناطاً
تنضبط به قاعدة ما يجري فيه الربا، إلا أنهم اختلفوا في تخرج المناط.
فذهب بعضهم إلى أن علة الربا في النقيدين الوزن، فطردوا
القاعدة في جريان الربا في كل ما يوزن، كالحديد والنحاس
والرصاص والذهب والفضة والصوف والقطن والكتان
وغيرها. وهذا هو المشهور عند الإمام أحمد وهو قول النخعي
والزهري والثوري وإسحاق وأصحاب الرأي، وقد اختلفوا
فيما أخرجته الصناعة عن الوزن ما لم يكن ذهباً أو فضة، كاللجم
والإبر والأسطال والقدور والسكاكين والألبسة من قطن أو
حرير أو كتان، وكالفلوس فذهب جمهورهم إلى عدم جريان
الربا فيها. وذهب بعض العلماء إلى أن علة الربا في الذهب
والفضة غلبة الثمنية.

وهذا الرأي هو المشهور عند الإمامين مالك والشافعي .
فالعلة عندهما في الذهب والفضة قاصرة عليهما . والقول بالغلبة
احتراز عن الفلوس إذا راجت رواج النقدين . فالثمنية عندهما
طارئة عليها فلا ربا فيها . وذهب فريق ثالث إلى أن العلة فيهما
مطلق الثمنية ، وهذا القول إحدى الروايات عن الإمام مالك
وأبي حنيفة وأحمد . قال أبو بكر : روى ذلك عن أحمد جماعة ،
وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وغيرهما
من محققي العلماء .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع فتاواه^(١) ما
نصه : والمقصود هنا الكلام في علة الربا في الدنانير ، والأظهر أن
العلة في ذلك هو الثمنية لا الوزن ، كما قال جمهور العلماء - إلى
أن قال - والتعليل بالثمنية تعليل بوصف مناسب ، فإن المقصود
من الأثمان أن تكون معياراً يتوصل بها إلى معرفة مقادير الأموال ،
ولا يقصد الانتفاع بعينها ، فمتى بيع بعضها ببعض إلى أجل
قصد بها التجارة التي تناقض مقصود الثمنية .

(١) ج ٢٩ من الفتاوى ص ٤٧٣ - ٤٧٤ .

واشترط الحلول والتقابض فيها هو تكميل لمقصودها من التوصل بها إلى تحصيل المطالب، فإن ذلك إنما يحصل بقبضها لا بثبوتها في الذمة، مع أنها ثمن من طرفين، فمنهى الشارع أن يباع ثمن بثمان إلى أجل، فإذا صارت الفلوس أثماناً صار فيها المعنى فلا يباع ثمن بثمان إلى أجل. اهـ.

نقاش هذه الآراء:

لقد استعرضنا بصورة سريعة ومختصرة أشهر آراء العلماء في مناط الربا في النقدين الذهب والفضة، دون مناقشة أي من هذه الآراء، ونحب الآن مناقشة هذه الآراء لتظهر لنا حقيقتها، وليترجح لنا منها ما يتفق مع حكمة التشريع وعلة حظر الربا على الأمة الإسلامية، لتكون هذه المناقشة عوناً ومبرراً لنا في توجيهنا ما نراه علة للربا في الذهب والفضة وفي غيرهما من الأثمان.

لقد أورد بعض أهل العلم على القائلين بالوزن علة لجريان الربا في النقدين إيراداً ملخصه أن العلماء متفقون على جواز إسلام النقدين في الموزونات، وهذا بيع موزون بموزون إلى أجل، وفي جواز ذلك نقض للعلة.

قال أبو محمد عبد الله بن قدامة رحمته الله في المغني في معرض توجيهه قول القائلين بالثمنية^(١):

ولأنه لو كانت العلة في الأثمان الوزن لم يجز إسلامهما في الموزونات، لأن أحد وصفَي علة ربا الفضل يكفي في تحريم النساء. اهـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله في مجموع فتاواه في معرض توجيه القول بالثمنية^(٢):

ومما يدل على ذلك اتفاق العلماء على جواز إسلام النقيدين في الموزونات، وهذا بيع موزون بموزون إلى أجل، فلو كانت العلة الوزن لم يجز هذا، والمنازع يقول: جواز هذا استحسان وهو نقيض للعلة ويقول: إن جواز هذا للحاجة مع أن القياس تحريمه. اهـ.

وقال ابن القيم رحمته الله في كتابه إعلام الموقعين في معرض توجيهه القول بالثمنية وتصحيحه هذا القول ما نصه^(٣):

(١) ج ٤ من المغني ص ٤.

(٢) ج ٢٩ من الفتاوى.

(٣) ج ٢ من الأعلام ص ١٣٧.

فإنهم أجمعوا على جواز إسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد ونحوهما. فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يجز بيعهما إلى أجل بدراهم نقدًا. فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النساء، والعلة إذا انتقضت من غير فرق مؤثر دل على بطلانها. وأيضًا فالتعليل بالوزن ليس فيه مناسبة فهو طرد محض. اهـ.

وقد أجاب القائلون بهذا من الحنابلة عن إيراد اتفاق العلماء على جواز إسلام النقدين في الموزونات، مع أنه بيع موزون بموزون إلى أجل باستثناء هذه الجزئية من القاعدة للحاجة الماسة إلى الإسلام بأحد النقدين، فقالوا بجريان ربا النسيئة في كل جنسين اتفقا في علة ربا الفضل ليس أحدهما نقدًا وهذا نقض للعلة، أما الحنفية فوضعوا قيدًا ليدفعوا به هذا الاعتراض، فقالوا بجريان ربا النسيئة في كل جنسين اتفقا في علة ربا الفضل وطريقته، وقالوا: إن مسألة السلم لا تنقض قاعدتنا، حيث إن النقدين موزونان بالميزان، أما ما يسلم فيه مما يوزن فوزنه بالقبان^(١) فاختلف الميزان فجاز^(٢).

(١) القبان: ميزان توزن فيه الأموال الثقيلة كأكياس الحبوب ونحو ذلك وهو ميزان خشبي.

(٢) جده من بدائع الصنائع للكاساني ص ١٨٦.

ولا يخفى ما في هذا القيد من تكلف ظاهر.

وأورد أيضًا على القائلين بالوزن علة لجريان الربا في النقدين إيراد آخر ملخصه: إن حكمة تحريم الربا ليست مقصورة على ما يوزن، بل هي متعددة إلى غيره مما يعد ثمنًا كالفلوس والورق النقدي، بل إن الظلم المراعى إبعاده في تحريم الربا في النقدين واقع في التعامل بالورق النقدي، وبشكل واضح في غالبه يتضاعف معه الظلم وتتضاءل معه صورة الظلم الواقع في التعامل بالذهب والفضة متفاضلاً في الجنس أو نسيئة في الجنس، نظرًا لارتفاع القيمة الثمنية في بعضها كنفقات الخمسة مائة ريال والألف دولار.

فليس التعليل بالوزن جامعًا لأجزاء ما يجري فيه الربا من أنواع الأثمان، فتعين المصير إلى مناط جامع مانع. أما القائلون بغلبة الثمن علة لجريان الربا في النقدين، فأورد عليهم إن العلة عندكم قاصرة على النقدين الذهب والفضة، والعلة القاصرة لا يصح التعليل بها في اختيار أكثر أهل العلم.

قال النووي في مجموعه شرح المذهب في معرض سياقه الرد على الشافعية لقولهم بالعلة القاصرة:

وعندكم في العلة القاصرة وجهان لأصحاب الشافعي. أحدهما أنها فاسدة لا يجوز التعليل بها لعدم الفائدة منها، فإن حكم الأصل قد عرفناه وإنما مقصود العلة أن يلحق بالأصل غيره. والوجه الثاني أن القاصرة صحيحة ولكن المتعدية أولى، قالوا: فعلتكم مردودة على الوجهين؛ لأن حكم الذهب والفضة عرفناه بالنص. وقالوا: ولأن علتكم قد توجد ولا حكم، وقد يوجد الحكم ولا علة كالفلوس بخراسان وغيرها، فإنها أثمان ولا ربا فيها عندكم. والثاني كأواني الذهب والفضة يحرم الربا فيها مع أنها ليست أثماناً^(١). اهـ.

وأورد عليهم أيضاً ما أورد على القائلين بالوزن علة من أن حكمة تحريم الربا ليست مقصورة على النقدين، بل تتعداهما إلى غيرهما من الأثمان كالفلوس والورق النقدي إلى آخر الاعتراض المتقدم ذكره قريباً.

أما القائلون بأن علة الربا في النقدين مطلق الثمنية، فقد استخرجوا مناطاً جامعاً مانعاً متفقاً مع الحكمة في جريان الربا في الذهب والفضة. وما ذكره ابن مفلح رحمته الله في كتابه الفروع من

(١) ج ٩ من المجموع ص ٤٤٥.

قوله، بأنها علة قاصرة لا يصلح التعليل بها في اختيار الأكثر، منقوضة طردًا بالفلوس؛ لأنها أثمان وعكسًا بالخلي. فهذا الإيراد لا يتجه إلا على القائلين بغلبة الثمنية، أما القائلون بمطلق الثمنية فلم يخرجوا الفلوس الرائجة عن حكم النقدين بل اعتبروها نقدًا يجري فيه الربا بنوعيه كما يجري الربا بنوعيه في الذهب والفضة. كما أنهم لم يقولوا بجريان الربا في الخلي المصنوع من الذهب أو الفضة؛ لأن الصناعة قد نقلته من مادة الثمنية إلى جنس السلع والثياب. ولهذا لا تجب فيه الزكاة على القول المشهور مع أنه من مادة الذهب والفضة.

وفي امتناع جريان الربا في الخلي المعد للاستعمال والمباح من الذهب والفضة يقول ابن القيم رحمته الله في كتابه (إعلام الموقعين عن رب العالمين) ما نصه^(١):

وأما ربا الفضل فأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة كالعرايا، فإن ما حرم سدًا للذريعة أخف مما حرم تحريم مقاصد، وعلى هذا فالمصوغ والحلية إن كانت صياغته محرمة كالآنية حرم بيعه

(١) ج ٢ من الإعلام ص ١٤٠-١٤١.

بجنسه وغير جنسه، وبيع هذا هو الذي أنكره على ومعاوية، فإنه يتضمن مقابلة الصياغة المحرمة بالأثمان، وهذا لا يجوز كآلات الملاهي، وأما إن كانت الصياغة مباحة كخاتم الفضة وحلية النساء، وما أبيح من حلية السلاح وغيرها فالعاقل لا يبيع هذه بوزنها من جنسها، فإنه سفه وإضاعة للصناعة، والشارع أحكم من أن يلزم الأمة بذلك، فالشريعة لا تأتي به ولا تنهى عن بيع ذلك وشرائه، لحاجة الناس إليه.

فلم يبق إلا أن يقال: لا يجوز بيعها بجنسها ألبتة، بل بيعها بجنس آخر. وفي هذا من الحرج والعسر والمشقة ما تنفيه الشريعة، فإن أكثر الناس ليس عندهم ذهب يشترون به ما يحتاجون إليه من ذلك، والبائع لا يسمح ببيعه ببر وشعير وثياب، وتكليف الاستصناع لكل من احتاج إليه إما متعذر أو متعسر، والحيل باطلة في الشرع. وقد جوز الشارع بيع الرطب بالتمر، لشهوة الرطب. وأين هذا من الحاجة إلى بيع المصوغ الذي تدعو الحاجة إلى بيعه وشرائه؟ فلم يبق إلا جواز بيعه كما تباع السلع فلو لم يجز بيعه بالدراهم فسدت مصالح الناس. والنصوص الواردة عن النبي ﷺ ليس فيها ما هو صريح في المنع. وغايتها أن تكون

عامة أو مطلقة، ولا ينكر تخصيص العام وتقييد المطلق بالقياس الجلي، وهي بمنزلة نصوص وجوب الزكاة في الذهب والفضة، والجمهور يقولون: لم تدخل في ذلك الحيلة. ولا سيما فإن لفظ النصوص في الموضعين قد ذكر تارة بلفظ الدراهم والدنانير، كقوله (الدراهم بالدراهم والدنانير بالدنانير). وفي الزكاة قوله: (في الرقة ربع العشر). والرقة هي الورق، وهي الدراهم المضروبة. وتارة بلفظ الذهب والفضة فإن حُمِلَ المطلق على المقيد كان نهياً عن الربا في النقدين، وإيجاباً للزكاة فيهما، ولا يقتضي ذلك نفي الحكم عن جملة ما عداهما بل فيه تفصيل. فتجب الزكاة ويجري الربا في بعض صوره لا في كلها، وفي هذا توفية الأدلة حقها، وليس فيه مخالفة شيء لدليل منها، يوضحه أن الحلية المباحة صارت بالصناعة المباحة من جنس الثياب والسلع، لا من جنس الأثمان، ولهذا لم تجب فيها الزكاة، فلا يجري الربا بينها وبين الأثمان، كما لا يجري بين الأثمان وسائر السلع، وإن كانت من غير جنسها، فإن هذه بالصناعة قد خرجت عن مقصود الأثمان وأعدت للتجارة، فلا محذور في بيعها بجنسها، ولا يدخلها (إما أن تقضي وإما أن تربي). كما لا يدخل في سائر السلع إذا بيعت بالثمن المؤجل.

ولا ريب أن هذا قد يقع فيها. وكان الناس على عهد نبيهم ﷺ يتخذون الحلية، وكان النساء يلبسنها، وكن يتصدقن بها في الأعياد وغيرها. ومن المعلوم بالضرورة أن هناك من يعطيها للمحاويج ويعلم أنهم يبيعونها. ومعلوم قطعاً أنها لا تباع بوزنها فإنه سفه. ومعلوم أن مثل الحلقة والخاتم والفتخة لا تساوي ديناراً، ولم يكن عندهم فلوس يتعاملون بها، وهم كانوا أتقى لله وأفقه في دينه، وأعلم بمقاصد رسوله أن يرتكبوا الحيل أو يعلموها الناس، يوضحه أنه لا يعرف عن أحد من الصحابة أنه نهى أن يباع الحلي إلا بغير جنسه أو بوزنه، والمنقول عنهم إنما هو الصرف يوضحه أن تحريم ربا الفضل إنما كان سداً للذريعة كما تقدم بيانه، وما حرم سداً للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة، كما أبيحت العرايا من ربا الفضل، وكما أبيحت ذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر والعصر، وكما أبيح النظر للخاطب، والشاهد والطبيب، وكذلك تحريم الذهب والحرير على الرجال، حرم لسد ذريعة التشبه بالنساء الملعون فاعله وأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة، وكذلك ينبغي أن يباح بيع الحلية المصوغة صياغة مباحة بأكثر من وزنها؛ لأن الحاجة تدعو إلى ذلك. إلى آخر ما ذكره في الموضوع. اهـ.

وقد يرد على ما ذهب إليه ابن القيم رحمته من أن الحلية المصنوعة لا يجري فيها الربا، ما رواه مسلم والنسائي وأبو داود والترمذي عن فضالة بن عبيد قال: اشتريت قلادة يوم خيبر باثني عشر ديناراً، فيها ذهب وخرز. ففصلتها فوجدت أكثر من اثني عشر ديناراً فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «لا يباع حتى يفصل» وفي لفظ لأبي داود أن النبي ﷺ أتى بقلادة فيها ذهب وخرز ابتاعها رجل بتسعة أو بسبعة دنانير، فقال النبي ﷺ لا، حتى تميز بينه وبينه» فقال: إنما أردت الحجارة، فقال النبي ﷺ: «لا، حتى تميز بينهما». قال: فرده حتى ميز بينهما.

ووجه الإيراد أن القلادة حلية فيها ذهب، وقد اشتريت بذهب ومع هذا فقد اعترض النبي ﷺ على صحة هذا البيع وأمر برده حتى يفصل، وقد يكون من الجواب عليه أن ذهب القلادة كان أكثر من ثمنها، حيث ذكر فضالة أنه فصلها فوجد فيها أكثر من اثني عشر ديناراً، وقد روي أنه اشتراها بسبعة دنانير أو تسعة، فإذا كان ما فيها من الذهب أكثر من ثمنها لم يكن للصياغة فيها مقابل، وآل الأمر فيها إلى بيع ذهب بذهب متفاضلاً، لم يكن لزيادة بعضه على بعض مقابل.

وابن القيم رحمته يشترط أن يكون ثمن الحلية أكثر منها وزنًا، ليكون الزائد على وزنها من الثمن في مقابلة الصياغة، وقد مرّ بنا قوله: (ولذلك ينبغي أن يباح بيع الحلية المصنوعة صياغة مباحة بأكثر من وزنها).

وقال رحمته بعد هذا في معرض الدفاع عن هذا الرأي^(١):
فكيف ينكرون بيع الحلية بوزنها وزيادة تساوي الصناعة. اهـ.
وأجاب بنحو هذا شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض جوابه عن جواز بيع الأكباس الإفرنجية بالدراهم الإسلامية مع القطع، بأن بينهما تفاوتًا في الوزن فقال رحمته في مجموع فتاواه ما نصه^(٢):

وكذلك إذا لم يعلم مقدار الربوي بل يخرص خرصًا، مثل القلادة التي بيعت يوم حنين، وفيها خرز معلق بذهب، فقال النبي ﷺ: «لا تباع حتى تفصل» فإن تلك القلادة لما فصلت كان ذهب الخرز أكثر من ذلك الذهب المفرد، فنهى النبي ﷺ عن بيع

(١) ج ٢ من الاعلام ص ١٤٢.

(٢) ح ٢٩ ص ٤٥٣.

هذا بهذا حتى تفصل؛ لأن الذهب المفرد يجوز أن يكون أنقص من الذهب المقرون، فيكون قد باع ذهباً بذهب مثله^(١). وزيادة خرز وهذا لا يجوز.

وإذا علم المأخذ فإن كان المقصود بيع دراهم بدراهم مثلها، وكان المفرد أكثر من المخلوط كما في الدراهم الخالصة بالمغشوشة، بحيث تكون الزيادة في مقابلة الخلط، لم يكن في هذا من مفسدة الربا شيء، إذ ليس المقصود بيع دراهم بدراهم أكثر منها، ولا هو بما يحتمل أن يكون فيه ذلك فيجوز التفاوت. اهـ.

ومما أجيب به عن هذا الحديث أن فيه اضطراباً واختلافاً، يوجب ترك الاحتجاج به، فقد ذكر الحافظ ابن حجر في كتابه تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ما نصه^(٢):

وله عند الطبراني في الكبير طرق كثيرة جداً في بعضها قلادة فيها خرز وذهب. وفي بعضها ذهب وجوهر. وفي بعضها خرز وذهب. وفي بعضها خرز معلق بذهب، وفي بعضها باثني عشر ديناراً، وفي أخرى تسعة دنائير. وفي أخرى سبعة دنائير، وأجاب

(١) هكذا في المطبوع ولعل الصواب: «قد باع ذهباً بذهب وزيادة وخرز».

(٢) جـ ٣ ص ٩.

البيهقي عن هذا الاختلاف بأنها كانت بيوعاً شهدها فضالة. اهـ.
وذكر الحافظ ابن حجر أن هذا الاختلاف لا يوجب ضعفاً،
بل المقصود من الاستدلال محفوز لا اختلاف فيه، وهو النهي
عن بيع ما لم يفصل. وأما جنسها وقدر ثمنها فلا يتعلق به في هذه
الحالة ما يوجب الحكم بالاضطراب. اهـ.

قلت - أنا عبد الله المنيع - قد رأيت لبعض المتأخرين من
محدثي الهند تعقياً على ابن حجر رحمته في جوابه هذا، فقد ذكر
المفتي عبد اللطيف الرحمانى في شرحه جامع الترمذى الجزء الثانى
ص ٧٠٩ ما نصه^(١):

وأما ما أجاب به الحافظ بأن المقصود من الاستدلال محفوز
لا اختلاف فيه، وهو النهي عن بيع ما لم يفصل، ففيه أيضاً أنه
غير محفوز بما روى البيهقي فى السنن عن فضالة بن عبيد، قال:
كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خير نبايع اليهود الأوقية من الذهب

(١) الكتاب المذكور لا يزال مخطوطاً، وقد قدمه أحد تلامذة المؤلف إلى جلالة
الملك فيصل بن عبد العزيز - رحمه الله - ليأمر جلالاته بطبعه فأحاله جلالاته إلى
دار الإفتاء بالرياض لتبدي رأيها نحوه فجرى منى الاطلاع عليه ونقل ما نقلته
عنه من الكتاب المخطوط.

بالدينارين والثلاثة فقال رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا بوزن» ففي هذا الحديث ليس للقلادة ذكر، وليس فيه النهي عن بيع ما لم يفصل، بل فيه النهي عن بيع الذهب بالدينار إلا بمائلاً. وأما ما قال الحافظ من أنه ينبغي الترجيح بين رواتهما، وإن كان الجميع ثقاً فنحكم بصحة رواية أحفظهم وأضبطهم، ففيه أنهم إذا كانوا كلهم سواء في الحفظ والضبط فكيف الترجيح؟ وأيضاً لا يجوز تغليب ثقة لأن عليه الاعتماد.

فعلى هذا لا حجة في هذا الحديث لاضطرابه، وكيف وفيه حرج عظيم ومشقة على الأمة، إذا حكم بفصل الذهب والفضة عن الأشياء التي تحل بالذهب والفضة؛ لأن بعض الأشياء بعد نزوع الذهب والفضة منها تنقص قيمتها كثيراً، بل بعضها لا يكون لها قيمة. فكيف يحكم بهذا الشارع، ويحكم بإبطال الصنع وهو حكيم؟ اهـ.

أقول أنا عبد الله المنيع: في اعتراضه رحمه الله بقوله: ففيه أنهم إذا كانوا كلهم سواء في الحفظ والضبط فكيف الترجيح؟ في قوله هذا نظر ملخصه هل تحقق أن رواية هذه الروايات المختلفة كلهم سواء في الحفظ والضبط؟ كما أن قوله: لا يجوز تغليب ثقة لأن

عليه الاعتماد. ليس على إطلاقه بل إذا روى الثقة حديثاً يخالف ما روى الناس اعتبرت روايته هذه شاذة، وتعين التوقف فيها وعدم الاحتجاج بها، قال ابن كثير رحمه الله في كتابه (الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث) في معرض تعريفه الشاذ ما نصه^(١):

قال الشافعي: وهو أن يروي الثقة حديثاً يخالف ما روى الناس، وليس من ذلك أن يروي غيره. وقد حكاه الحافظ أبو يعلى الخليلي القزويني عن جماعة من الحجازيين أيضاً قال: والذي عليه حفاظ الحديث أن الشاذ ما ليس له إسناد إلا إسناد واحد، يشذ به ثقة أو غير ثقة، فيتوقف فيما شذ به الثقة، ولا يحتج به، ويُرد ما شذ به غير الثقة - إلى أن قال - فإذن الذي قاله الشافعي أولاً هو الصواب: إنه إذا روى الثقة شيئاً قد خالفه فيه الناس فهو الشاذ. يعني المردود. اهـ.

ومن المسائل التطبيقية لهذه المسألة ما ذكره ابن حجر رحمه الله في كتابه هدي الساري مقدمة فتح الباري من قوله^(٢):

(١) ص ٦١ من الكتاب.

(٢) ج ٢ من هدي الساري ص ١١١.

قال الدار قطني أخرجاً جميعاً حديث مالك عن الزهري عن أنس قال: (كنا نصلي العصر، ثم يذهب الذهاب منا إلى قباء فيأتيهم والشمس مرتفعة).

وهذا مما ينتقده على مالك لأنه رفعه، وقال فيه إلى قباء، وخالفه عدد كثير منهم شعيب بن أبي حمزة، وصالح بن كيسان، وعمر بن الحارث، ويونس بن يزيد، ومعمرو بن الليث بن سعد، وابن أبي ذئب وآخرون. انتهى.

وقد تعقبه النسائي أيضاً على مالك، وموضع التعقب منه قوله: إلى قباء، والجماعة كلهم قالوا إلى العوالي، ومثل هذا الوهم اليسير لا يلزم منه القدح في صحة الحديث لا سيما وقد أخرجنا الرواية المحفوظة. اهـ.

فقول ابن حجر رحمه الله: ومثل هذا الوهم اليسير لا يلزم منه القدح في صحة الحديث يدل على أنه يرى كغيره من حفاظ الحديث أن الثقة إذا شذ عن الجماعة برواية خالفهم فيها وترتب على هذه الرواية وهم غير يسير، لزم من ذلك القدح في صحة الرواية، وإن كان الثقة مالكا أو من يدانيه، فضلاً عما هو دونه.

كما أنه قد يورد مورد اعتراضاً على القائلين بمطلق الثمنية، بأن إجماع العلماء منعقد على جريان الربا بنوعيه، في الذهب والفضة، سواء أكانا سبائك أم كانا مسكوكين، فما سك منهما نقداً فلا إشكال في جريان الربا فيه لكونه ثمنًا، وإنما الإشكال في جريان الربا بنوعيه في سبائكهما، مع أنهما في حال كونهما سبائك ليسا ثمنًا. إلا أنه يمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن الثمنية في الذهب والفضة موغلة فيهما، وشاملة لسبائكهما ومسكوكهما، بدليل أن السبائك الذهبية كانت تستعمل نقداً قبل سكها نقوداً. وقد كان تقدير ثمنيتها بالوزن، ومن ذلك ما رواه الخمسة وصححه الترمذي عن سويد بن قيس، قال:

جلبت أنا ومخرمة العبدى بزازاً من هجر، فأتينا به مكة فجاءنا رسول الله ﷺ يمشي فساومنا سراويل فبعناها، وثم رجل يزن بالأجرة، فقال له: زن وأرجح، ومثله حديث جابر في بيعه جملة على رسول الله ﷺ حينما قال: «يا بلال اقضه وزده. فأعطاه أربعة دنانير وزاده قيراطاً» وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى هذا فجاء في مجموع الفتاوى^(١):

(١) ١٩ ص ٢٤٨.

أن الناس في زمن رسول الله ﷺ كانوا يتعاملون بالدرهم والدنانير تارة عدًا وتارة وزنًا. اهـ.

ويمكن أن يجاب أيضًا بما ذكره ابن القيم رحمه الله في كتابه إعلام الموقعين في معرض توجيهه جريان الربا في الأصناف الستة الواردة في حديث عبادة بن الصامت وغيره حيث قال^(١):

وسر المسألة أنهم منعوا من التجارة في الأثمان بجنسها؛ لأن ذلك يفسد عليهم مقصود الأثمان، ومنعوا من التجارة في الأقوات بجنسها؛ لأن ذلك يفسد عليهم مقصود الأقوات، وهذا المعنى بعينه موجود في بيع التبر والعين؛ لأن التبر ليس فيه صنعة لأجلها، فهو بمنزلة الدرهم التي قصد الشارع ألا يفاضل بينها، ولهذا قال: تبرها وعينها سواء. اهـ.

ولابن القيم رحمه الله في كتابه إعلام الموقعين ما نصه^(٢):
وأما الدرهم والدنانير فقالت طائفة: العلة فيهما كونهما موزونين، وهذا مذهب أحمد في إحدى الروايتين عنه، ومذهب أبي حنيفة، وطائفة قالت: العلة فيهما الثمنية. وهذا قول الشافعي ومالك

(١) ج ٢ من الإعلام ص ١٤٠.

(٢) ج ٢ من الإعلام ص ١٣٧.

وأحمد في الرواية الأخرى، وهذا هو الصحيح بل الصواب.

فإنهم أجمعوا على جواز إسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما، فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يجز بيعهما إلى أجل بدراهم نقدًا، فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النساء.

والعلة إذا انتقضت من غير فرق مؤثر دل على بطلانها. وأيضا فالتعليل بالوزن ليس فيه مناسبة فهو طرد محض بخلاف التعليل بالثمنية. فإن الدراهم والدنانير أثمان مبيعات، والثلث هو المعيار الذي يعرف به تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدودًا مضبوطًا، لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، وحاجات الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات، حاجات ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثلث تقوم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة، ولا يقوم بغيره. إذ يصير سلعة ترتفع وتنخفض، فتفسد معاملات الناس - إلى أن قال - فلو أبيع ربا الفضل في الدراهم والدنانير، مثل أن يعطي صحاحًا ويأخذ مكسرة، أو خفافًا ويأخذ ثقلاً أكثر منها،

لصارت متجرًا وجر ذلك إلى ربا النسيئة فيها ولا بد. فالأثمان لا تقصد لأعيانها، بل يقصد التوصل بها إلى السلع. فإذا صارت في نفسها سلعةً تقصد لأعيانها فسد أمر الناس، وهذا معنى معقول يختص بالنقود ولا يتعدى إلى سائر الموزونات. اهـ.

ومن خلاصة البحث في علة الربا وما تم ارتضاؤه والاطمئنان إلى إصابته الحق أو أنه أقرب الأقوال إلى ذلك من خلاصة ذلك أن علة الربا في الأثمان مطلق الثمنية وفي غيرها من الأقوال الربوية الطعم مع صلاحه للادخار.

والأثمان جمع ثمن وقد تعددت تعريفاته من قبل بعض أهل العلم إلا أن أقرب تعريف له من حيث الجمع والمنع والشمول هو: الثمن كل شيء يلقي قبولاً عاماً وسيطاً للتبادل مهما كان ذلك الشيء وعلى أي حال يكون^(١).

وهذا التعريف يتفق مع ما ذكره مجموعة من أهل العلم فقد جاء في المدونة الكبرى للإمام مالك رحمته الله من كتاب الصرف ما نصه: ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نسيئة. اهـ.

(١) انظر: الورق النقدي لمؤلفه الشيخ عبد الله المنيع ص ١٩-٢٠.

وقد ذكر البلاذري في كتابه فتوح البلدان أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: هممت أن أجعل الدراهم من جلود الإبل. ف قيل له إذن لا بعير فأمسك. اهـ^(١).

وفي مجموع شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ مَا نَصَهُ^(٢):

وأما الدرهم والدينار فلا يعرف له حد طبيعي ولا شرعي بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح. وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به. بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به. والدراهم الدنانير لا تقصد لنفسها بل هي وسيلة إلى التعامل بها ولهذا كانت أثماناً - إلى أن قال - والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض ولا ببادتها ولا بصورتها يحصل بها المقصود كيف ما كانت. اهـ.

ففي قوله رَحِمَهُ: والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا ببادتها ولا بصورتها يحصل بها المقصود كيف ما كانت في قوله هذا إشارة إلى أن الثمن هو ما يلقي قبولاً عاماً كوسيط للتبادل

(١) فتوح البلدان للبلاذري ص ٥٧٨.

(٢) ج ١٩ ص ٢٥١ من الفتاوى.

على أي صورة كان ومن أي مادة اتخذ، وقد أدرك هذا المعنى قبل شيخ الإسلام ابن تيمية أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حينما همَّ أن يجعل النقود من جلود الإبل. ولا يخفى أن من الأثمان الجاري فيها الربا والخاضعة لشروط الصرف الذهب والفضة والفلوس والأوراق النقدية.

وحيث إن صحة الصرف تستلزم تحقيق شرطين في حال اتحاد الجنس بين العوضين هما المماثلة والتقابض في مجلس العقد وفي حال اختلاف العوضين جنسًا فتصح المصارفة مطلقًا بشرط التقابض في مجلس العقد. والأصل في ذلك أحاديث أبي سعيد الخدري وعبادة بن الصامت وغيرهما: الذهب بالذهب والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد.

هذا الحكم في الصرف يقتضي منا البحث في الأثمان من حيث الجنس. لا شك أن الذهب جنس مغاير لجنس الفضة، وأن الأثمان المعدنية من نحاس أو نيكل أو غيرهما جنس مغاير لجنس الذهب والفضة، وهذا من الواضح بحال لا يحتاج منا مزيد

بيان لوضوح اختلاف بعضهما عن بعض من حيث الجنس، وعليه فتجوز مصارفة الذهب بالفضة والعكس أو بأي ثمن من الأثمان المعدنية - الفلوس - متماثلاً في المقدار أو متفاضلاً بشرط الحلول والتقابض في مجلس العقد. وأما مصارفة هذه الأثمان المعدنية بأي ثمن من الأثمان الورقية بعضها ببعض فإن معرفة حكم ذلك يحتاج إلى تمهيد تتضح منه حقيقة الأثمان الورقية وتصور واقعها.

لقد مر بنا تعريف النقد، وأنه أي شيء يلقي قبولاً عاماً للتبادل وقد كان للعملات الورقية ونشأتها تاريخ مرت فيه بمراحل كانت نهايتها اعتبارها نقداً قائماً بذاته، يحمل قوة مطلقة للإبراء العام. وأن التعهد الذي كان مسجلاً على كل ورقة نقدية منه بتسليم مقدار ما اعتبرت إبراءً عنه لحاملها عند طلبه لفظ لا يعني معناه، وإنما هو بقية باقية لمرحلة من مراحل حياة الورق النقدي، يعني تذكير المسؤولين عن إصداره بمسؤوليتهم تجاهه. والحد من الإفراط في الإصدار بدون استكمال لأسباب إحلال الثقة به كنقد يحمل قوة مطلقة للإبراء العام، وكمستودع للثروة تطيب

النفس باختزانه للحاجة^(١). وقانون إصدار الأوراق النقدية لا يحتم على مصدرها تغطيتها جميعا بغطاء مادي ذي قيمة، كما أن التغطية لا يلزم أن تكون ذهباً أو فضة، بل يجوز أن تكون عقاراً أو أوراقاً مالية كالأسهم والسندات. وأن سر قبول النقد أيّاً كان قبولاً عاماً للتداول والتمول، هو الثقة به كقوة شرائية وكمستودع أمين للادخار، لا أن سر قبوله محصور في كونه ذا قيمة في ذاته أو أن القانون فرضه وألزم التعامل به^(٢) ولا شك أن ذات الورقة النقدية لا قيمة لها مطلقاً، بعد أن صارت مجرد قصاصات فاقدة عموم وجوه الانتفاع، وأنها بذلك ليست من عروض التجارة، وإنما قيمتها في أمر خارج عن ذاتها، ولا شك أن الحكمة في جريان الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة كونهما محلاً للظلم والعدوان، حينما يكونان أو أحدهما سلعةً تباع وتشترى، والحال أنهما وحدة للمحاسبة والتقويم، فزيادة أحدهما بعضه على الآخر في غير مقابلة مشروعة ظلم وعدوان، كما أن مصارفة أحدهما بالآخر بدون تقابض في مجلس العقد

(١) انظر الورق النقدي للشيخ عبد الله المنيع ص ٢٢-٢٦ الطبعة الأولى.

(٢) انظر الورق النقدي للشيخ عبدالله المنيع ص ٣١-٣٧ الطبعة الأولى.

مظنة ذلك، وذريعة إليه وفي اتخاذهما سلعةً تباع وتشتري تعطيل
لهما عما اتخذاه، وإفساد على المسلمين قيم سلعهم، حينما تكون
هذه القيم عرضة للزيادة والنقصان. وفي هذا تعدُّ على المجتمع
وعدوان، وقد مر بنا أن أصح الأقوال في علة الربا في النقدين
مطلق الثمنية، وأن الحكمة إذا كانت ظاهرة ومنضبطة جاز
التعليل بها في القياس.

وعليه فحيث إن الورق النقدي نقد قائم بذاته، لم يكن سر
قبوله للتداول والتمويل والإبراء المطلق التعهد المسجل على كل
ورقة منه، بتسليم حاملها محتواها عند الطلب، ولا أنه جميعه
مغطى بذهب أو فضة، ولا أن السلطان فرضه وألزم التعامل
به، وإنما سر قبوله ثقة الناس به كقوة شرائية مطلقة، بغض
النظر عن أسباب حصول الثقة به. وحيث إن الورق النقدي
له خصائص النقدين الذهب والفضة. من أنه ثمن، وبه تقوم
الأشياء. والنفوس تطمئن بتموله وادخاره. وفي اتخاذ سلعةً
تباع وتشتري ما في اتخاذ النقدين سلعةً تباع وتشتري من الظلم
والضرر والعدوان. وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في
النقدين مطلق الثمنية. لهذه الحثيات فإن الورق النقدي ثمن

قائم بذاته، له حكم النقدين الذهب والفضة في جريان الربا بنوعيه فيه، كما يجري فيها قياساً عليهما، ولاندراجهما تحت مناط الربا في النقود وهو الثمنية. وإلى هذا أشار الأستاذ محمد رشيد رضا في كتابه يسر الإسلام وأصول التشريع، في معرض نقاشه آراء العلماء في علة جريان الربا في الأصناف الستة المذكورة في حديث عبادة بن الصامت حيث قال^(١):

والمذهب الوسط أن الأجناس الستة المذكورة في الحديث كانت ولا تزال معياراً للأثمان وأصول الأقوات لأكثر البشر - إلى أن قال - فإذا وجدت العلة في نقد آخر غير الذهب والفضة، وقوت آخر غير البر والشعير والتمر والملح، صح قياسهما على الأجناس الستة، لحلولهما محلها، وانطباق حكمة التشريع على ذلك. اهـ.

وحيث إن قيمة الورقة النقدية ليست في ذاتها، كما هو الشأن في النقود المعدنية من ذهب أو فضة أو فلوس، وإنما قيمتها في أمر خارج عن ذاتها. هذه القيمة الخارجة عن ذاتها هي سر مناطها بالثمنية، وحيث إن هذه القيمة الخارجة عن ذوات الأوراق النقدية تختلف بعضها عن بعض من حيث الرغبة

(١) انظر ص ٦١.

والقوة والقيمة والاطمئنان، ومن حيث الندرة وعدمها،
وحيث إن لهذا الاختلاف أثرًا في اعتبارها أجناسًا متعددة،
بتعدد جهات إصدارها. لهذه الحيشات فإن العملات الورقية
أجناس تتعدد بتعدد جهات إصدارها، بمعنى أن الورق
النقدي السعودي مثلًا جنس والورق النقدي الكويتي
جنس، والورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة
ورقية جنس مستقل بذاته، حكمها حكم الذهب والفضة في
جواز بيع بعضها ببعض، من غير جنسها مطلقًا إذا كان يدًا
بيد. وذلك لما روى الإمام أحمد ومسلم عن عبادة بن الصامت
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة
والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلًا
بمثل سواءً بسواء يدًا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا
كيف شئتم إذا كان يدًا بيد».

مستلزمات هذا الرأي:

الواقع أن القول باعتبار الورق النقدي ثمنًا قائمًا بذاته كقيام
الثمنية في كل من الذهب والفضة وغيرهما من النقود المعدنية،

وأن العملات الورقية أجناس تتعدد بتعدد جهات إصدارها،
هذا القول يستلزم أحكاماً شرعية أشير إلى بعضها فيما يأتي:

١ - جريان الربا بنوعيه فيه كما يجري الربا بنوعيه في النقدين
الذهب والفضة، وما أجري مجراهما في الثمنية كالفلوس
لدى المحققين من أهل العلم. وهذا يقتضي ما يأتي:

أ - لا يجوز بيع بعضه ببعض، أو بغيره من الأجناس
الثمنية الأخرى من ذهب أو فضة أو فلوس نسيئة
مطلقاً. أي لا يجوز مثلاً بيع ريال ورق بريال فضة أو
أقل من ذلك أو أكثر نسيئة، ولا يجوز بيع خمسين ريالاً
بجنيه ذهب نسيئة.

ب - لا يجوز بيع الجنس الواحد منه بعضه ببعض متفاضلاً،
سواء أكان ذلك نسيئة أم كان يداً بيد، فلا يجوز مثلاً
بيع خمسة عشر ريالاً سعودياً ورقاً بستة عشر ريالاً
سعودياً ورقاً.

ج - يجوز بيع الجنس الواحد منه بغير جنسه مطلقاً، إذا كان
ذلك يداً بيد، فيجوز بيع الريال الفضة السعودي بريالين

أو أكثر أو أقل من الورق النقدي السعودي، وبيع الليرة السورية أو اللبنانية مثلاً بريال سعودي فضة كان أو ورقاً، وبيع الدولار الأمريكي بخمسة أريال سعودية مثلاً أو أقل منها أو أكثر إذا كان بيع ذلك يدّاً بيد.

٢ - وجوب زكاتها إذا بلغت ثمنيتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان أو مع العروض المعدة للتجارة إذا كانت مملوكة لأهل وجوبها.

٣ - جواز جعلها رأس مال في السلم والشركات.
هذا ما تيسر والله المستعان.



الْبَحْثُ الْحَارِي عَشَر

**بحث في تحويل الموازين والمكايل الواردة
في النصوص الشرعية إلى المقادير المعاصرة**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على رسوله الأمين
نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ومن اهتدى بهديه إلى يوم
الدين، وبعد:

فقد استعنت بالله تبارك وتعالى في إعداد بحث يتعلق بتحويل
الموازين والمكايل الواردة في النصوص الشرعية إلى المقادير
المعاصرة مستلهمًا من الله التوفيق والسداد.
وقد أعددت هذا البحث مشتملاً على ما يلي:

- ١ - مقدمة البحث.
- ٢ - فصل في ذكر نصوص من كتاب الله تعالى وسنة رسوله
ﷺ جاءت بذكر مجموعة من المكايل والموازين
والمقاييس والأثمان.
- ٣ - فصل في استعراض ما تيسر استعراضه من التطبيقات
الفقهية للمكايل والموازين والمقاييس في العبادات
والمعاملات والأحوال الشخصية أو غيرها.
- ٤ - الحديث عن كل معيار وزن أو كيل جاءت الرغبة في
الحديث عنه وتحويله إلى المقادير المعاصرة.
- ٥ - ذكر خلاصة عن تحويلات المكايل والموازين إلى المقادير
المعاصرة.

مقدمة البحث

اقتضت حكمة الله تعالى في خلقه وفي تنظيم شؤون عباده وتكوين أمره أن يعتمد هذا التكوين على التقدير الدقيق، قال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨)، وقال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (٧) ﴿أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ (٨) ﴿وَأَقِيمُوا أُلُوزَنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (٩) (الرحمن: ٧-٩)، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥).

وتوعد الله تعالى المطففين في الكيل والوزن بالويل والثبور حينما يكون منهم الإخلال بميزان القسط فيكون لهم كيلان، كيل كامل لشرائهم، وكيل أو وزن ناقص لبيعهم، قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ (١) ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ (٢) ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (٣) (المطففين: ١-٣). وأرسل الله رسوله شعبياً عليه السلام في قومه لما استمرؤوا الظلم والعدوان، وغمط الناس حقوقهم ببخسهم المكايل والموازين فدعاهم عليه السلام فقال: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ﴾ (١٨١) ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ أَلْمُسْتَقِيمِ﴾ (١٨٢) ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (١٨٣) (الشعراء: ١٨١-١٨٣).

وقد جاءت السنة الشريفة محذرة من التطفيف في الكيل والوزن، لما في ذلك من الظلم والعدوان وأكل أموال الناس بالباطل عن طريق التطفيف في الكيل والوزن وبخس الناس حقوقهم.

ففي سنن ابن ماجه في كتاب الفتن باب العقوبات بإسناده إلى ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (يا معشر المهاجرين، خمسٌ إذا ابتليتم بهن، وأعوذ بالله أن تدركوهن: لم تظهر الفاحشة في قوم قطّ حتى يعلنوا بها إلا فشا بهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا. ولم ينقصوا المكيال والميزان إلا أخذوا بالسنين وشدة المؤونة وجور السلطان. ولم يمنعوا زكاة أموالهم إلا منعوا القطر من السماء، ولولا البهائم لم يمطروا. ولم ينقضوا عهد الله ورسوله إلا سلّط الله عليهم عدوًّا من غيرهم فأخذوا بعض ما في أيديهم، وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله ويتخيروا بها أنزل الله إلا جعل الله بأسهم بينهم).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً وموقوفاً، والوقف أصح، أنه قال لأصحاب الكيل والوزن: (إنكم قد وليتم أمرين هلكت فيهما الأمم السابقة قبلكم)^(١). يعني بهما الكيل والميزان. وكان

(١) سنن الترمذي: ٣٤٥/٢.

ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَمُرُّ بِالْبَائِعِ فيقول: (اتقِ الله وأوفِ الكيل والوزن بالقسط فإن المطففين يوم القيامة يُوقفون حتى إن العرق ليلجمهم إلى أنصاف آذانهم).^(١)

هذه النصوص من كتاب الله تعالى ومن سنة رسوله ﷺ ومما جاء عن بعض أصحاب رسوله ﷺ صريحة في أن بخس الكيل والميزان عُدوان ومن أكل أموال الناس بالباطل، وهو سرقة موجبة للعقاب الزاجر والرادع من حبس وجلد وتغريم، حسبما يقتضيه نظر ولي الأمر ونوابه القضاة. وأولي الحسبة والاختصاص.

فصل في ذكر بعض ما جاء في الكتاب والسنة من المكاييل والموازين والمقاييس والأثمان

جاء في القرآن الكريم ذكر القنطار من الموازين في قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْتُمُ احْدَثَهُنَّ قِنْطَارًا﴾ (النساء: ٢٠). وفي قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ﴾ (آل عمران: ٧٥). وجاء في القرآن الكريم ذكر الدينار من الأثمان في قوله تعالى:

(٢) تفسير القرطبي: ٢٥٤/١٩.

﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ (آل عمران: ٧٥).

وجاء ذكر الدرهم من الأثمان في قوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ (يوسف: ٢٠).

وجاء ذكر الصاع من المكايل في قوله تعالى: ﴿قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ﴾ (يوسف: ٧٢).

وجاء ذكر الذراع من المقاييس في قوله تعالى: ﴿فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ (الحاقة: ٣٢).

وجاء ذكر المثقال بمعنى الوزن قال تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ (سبأ: ٣)، وقال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧). وقال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ (الأنبياء: ٤٧). ويظهر والله اعلم أن معنى المثقال في هذه الآيات الوزن.

ومما جاء في السنة في ذكر بعض الموازين والمكايل والمقاييس ما يلي:

عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَوَضَّأُ بِالْمَدِّ وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ إِلَى خَمْسَةِ أُمْدَادٍ) متفق عليه.

وعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن رسول الله ﷺ في الذي يأتي امرأته وهي حائض قال: (يتصدق بدينار أو نصف دينار) رواه الخمسة.

وعن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء)، وفي رواية (لم يحمل الخبث) رواه الخمسة والحاكم، وقال: على شرط الشيخين واللفظ لأحمد.

وعن كعب بن عجرة من حديث حلقه رأسه وهو محرم أن النبي ﷺ قال له: (أو أطعم ستة مساكين فرقاً من زيب).

وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: (منعت العراق درهمها وقفيزها، ومنعت الشام مديها ودينارها، ومنعت مصر إردبها ودينارها، وعدتم من حيث بدأت) قالها ثلاثاً وقال: (شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه) رواه مسلم وأبو داود وأحمد في المسند. وفي قصة الرجل الذي وقع على امرأته في نهار رمضان. فَأَتَى النبي ﷺ بعرق من تمر خمسة عشر صاعاً قال: (خذه وتصدق به). رواه مسلم وغيره.

وروى مسلم في صحيحه عن أبي ذر الغفاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: يقول الله عز وجل: من جاء بالحسنة فله عشر

أمثالها أو أزيد، ومن جاء بالسيئة فجزاء سيئة سيئة مثلها أو
أَغْفِر، ومن تقَرَّبَ مني شبرًا تقربت منه ذراعًا، ومن تقَرَّبَ مني
ذراعًا تقربت منه باعًا، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة، ومن لقيني
بقراب الأرض خطيئة لا يشرك بي شيئًا لقيته بمثلها مغفرة. رواه
مسلم وغيره

وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: (من شهد
الجنّازة حتى صلى عليها فله قيراط. ومن شهدا حتى تدفن
فله قيراطان. قيل: ما القيراطان؟ قال: مثلُ الجبلين العظيمين)
متفق عليه.

وعن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في وصف قبر رسول الله ﷺ
قال: (ورفع قبره عن الأرض قدر شبر) رواه البيهقي وابن حبان.
وعن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: (ليس
في دون خمس أواق من الورق صدقة وليس فيها دون خمسة أوسق
من التمر صدقة). متفق عليه.

وعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: (كنا نعطيها في زمن النبي
ﷺ - أي زكاة الفطر - صاعًا من طعام أو صاعًا من تمر أو
صاعًا من شعير أو صاعًا من زبيب) متفق عليه.

وفي الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (أن النبي ﷺ رَخَّصَ في العرايا أن تباع بخرصها فيما دون خمسة أوسق).

وفي الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ (من اتخذ كلبًا إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع انتقص من أجره كل يوم قيراط). متفق عليه.

وأخرج الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: (القنطار اثنا عشر ألف أوقية كل أوقية خير مما بين السماء إلى الأرض).

وعن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (يجزئ الوضوء رطلان من ماء) متفق عليه.

وفي صحيح مسلم بإسناده إلى عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: (كان رسول الله ﷺ يغتسل في القدح وهو الفَرْق وكنت اغتسل أنا وهو في الإناء الواحد). قال قتيبة قال سفيان: والفرق ثلاثة أصع. أهـ.

وفي صحيح البخاري بإسناده إلى عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: (لما ثقل النبي ﷺ واشتد به وجعه استأذن أزواجه في أن يُمَرَّضَ في بيتي فأذن له فخرج ﷺ بين رَجُلَيْنِ تَخَطُّ رجلاه في الأرض بين العباس

ورجل آخر، قال عبيد الله: فأخبرني عبد الله بن عباس فقال: أتدري من الرجل الآخر؟ قلت: لا. قال: هو علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكانت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تحدث أن النبي ﷺ قال بعدما دخل بيته واشتد وجعه: «هريقوا عليّ من سبع قِرب لم تحلل أو كيتهن لعلّي أعهد إلى الناس...».

وعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: (ليس فيما دون خمسة أوسق زكاة والوسق ستون مختوماً).

وفي سنن الترمذي بإسناده إلى أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: (يجزئُ الوضوء رطلان من ماء).

وفي سنن الترمذي وأبي داود ومسنند أحمد عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: (كان النبي ﷺ يتوضأ بالمكوك ويغتسل بخمسة مكأكي).

وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: (ما بعث الله نبياً إلا رعى الغنم فقال أصحابه: وأنت؟ قال: نعم، كنت أرهاها على قراريط لأهل مكة). وقال سويد بن سعيد: يعني كل شاة بقيراط.

وفي الصحيحين في حديث شراء رسول الله ﷺ جمل جابر منه قال: (يا بلال اقضه وزده، فأعطاه أربعة دنانير وزاده قيراطاً).

وعن ابن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه قال سألت عائشة زوج النبي ﷺ: كم كان صداق الرسول ﷺ قالت: كان صداقه لأزواجه ثنتي عشرة أوقية ونشاً، قالت: أتدري ما النش؟ قال: قلت: لا. قالت: نصف أوقية، فتلك خمسمائة درهم، فهذا صداق رسول الله ﷺ لأزواجه. أخرجه مسلم.

وعن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: (ليس فيما دون خمس ذود صدقة، وليس فيما دون خمس أواق صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) أخرجه الترمذي.

وقال: حديث أبي سعيد حديث حسن صحيح، وقد روي من غير وجه عنه، والعمل على هذا عند أهل العلم أن ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، والوسق ستون صاعاً وخمسة أوسق ثلاثمائة صاع، وصاع النبي ﷺ خمسة أرطال وثلث، وصاع أهل الكوفة ثمانية أرطال. وليس فيما دون خمس أواق صدقة، والأوقية أربعون درهماً. وخمس أواق مائتا درهم. وليس فيما دون خمس ذود صدقة أي فيما دون خمس من الإبل.

فصل في ذكر بعض التطبيقات العملية في فقه العبادات والمعاملات على الموازين والمكاييل والمقاييس

لا يخفى أن حقوق العباد مقيدة بالتقدير بالكيل والوزن والقياس في المطاعم والمشارب والأثمان والعقار وجميع المنقولات من مصوغات ومصنوعات ومنسوجات وغير ذلك مما يدخله التعيين والتقدير بكيل أو وزن أو قياس أو عدّ.

والإسلام وهو دين الحق والعدل والقسط والنصف أعطى المقادير حقها من العناية والاهتمام وتقدير الحقوق وفق ما تقتضيه وتحكم به تلك المقادير.

فمن أحكام الطهارة: يعتبر الماء كثيرًا إذا بلغ قلتين فأكثر، والقلّة هي الجرة الكبيرة. ومعنى كثير أي لا يحمل الخبث.

قال الأزهري: والقلال مختلفة وقلال هجر من أكبرها. اهـ.

وقد ضبطها بعض أهل العلم، فقال في زاد المستقنع: وهما. أي القلتان خمسمائة رطل عراقي تقريبًا.

وفي سنن الترمذي، وسنن ابن ماجه، وسنن الدارمي (إذا بلغ

الماء قلتين لم يحمل الخبث). وفي سنن الترمذي، وسنن النسائي، وسنن أبي داود، ومسنند أحمد، وسنن الدارمي (إذا كان الماء قلتين بقلال هجر لم يحمل الخبث).

وثبت أن رسول الله ﷺ اغتسل بصاع من الماء وتوضأ بمد. ففي الصحيحين عن أنس رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يتوضأ بمدّ ويغتسل بصاع.

ويحرم جماع الرجل زوجته وهي حائض، فإن جامعها فعليه كفارة دينار أو نصف دينار، لما روى أحمد وأبو داود والنسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال في الرجل يأتي امرأته وهي حائض: (يتصدق بدينار أو نصف دينار).

وذكر بعض أهل العلم أن من جامع زوجته في قوة حيضها فعليه دينار، ومن جامعها في آخر حيضها أو بعد طهارتها ولم تتطهر فعليه نصف دينار.

ومن أحكام الصلاة: ما ذكره بعض أهل العلم أن قدر ما يمكن أن يكون حمىً لصلاة المصلي إذ لم يكن له سترة ثلاثة أذرع من مؤطئي قدميه إلى ما أمامه.

وفي التقدم إلى صلاة الجمعة: صح عن رسول الله ﷺ في تقدير الأجر والثوبة والتفاضل في ذلك لمن يتقدم إلى الجمعة، وذلك بتقدير الساعات، فمن جاء في الساعة الأولى فهو كمن قَدَّمَ بدنة، ومن جاء في الساعة الثانية فكمن قَدَّمَ بقرة، ومن جاء في الساعة الثالثة فكمن قَدَّمَ شاة، ومن جاء في الساعة الرابعة فكمن قَدَّمَ دجاجة، ومن جاء في الساعة الخامسة فكمن قَدَّمَ بيضة.

وفي صلاة أهل الأعذار: جاء تقدير المسافة التي تبرر الأخذ برخص السفر وهي مرحلتان ومقدار مسافتهما أربعة بُرْد والبريد أربعة فراسخ، والفرسخ ثلاثة أميال، فمجموع ذلك ثمانية وأربعون ميلاً.

وفي أحكام تجهيز الميت ودفنه: ذكر أهل العلم جواز تسنيم قبر الميت قدر شبر فأقل، لما روي أن قبر الرسول ﷺ رُفِعَ عن الأرض قدر شبر.

وفي أحكام الزكاة: جاء الاعتماد في التعيين والتقدير على المثقال والدرهم والأوقية في تحديد نصاب الثمنين الذهب والفضة. وجاء ذكر الوسط والصاع في تعيين نصاب الخارج من الأرض، ومقدار الواجب في زكاة الفطر.

وجاء ذكر الفرق في تعيين نصاب العسل، الفرق ستون رطلاً عراقياً.
وفي أحكام الصوم: جاء تقدير كفارة الجماع في نهار رمضان
عند العجز عن الإعتاق، والصيام، بإطعام ستين مسكيناً نصف
صاع من تمر أو طعام. وكذلك الأمر بالنسبة للصاع فقد جاء
الاعتماد عليه في كفارة اليمين، وفي انتهاك بعض محظورات
الإحرام في النسك، وفي الإطعام لمن عجز عن الصيام.

وفي أحكام البيع: جاء ذكر الجريب من الأرض، والقفيز من
صبرة الحبوب أو الثمار، والذراع من الأقمشة، والصاع في ردّ
المصراة من الغنم ومعها صاع من تمر، والوسق في أحكام المزبنة
والعرايا، والمدّ في مسألة مد عجوة.

وهكذا جاءت مقادير المكايل والموازين والمساحات في
الكثير من الأحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والأحوال
الشخصية وغيرها، ويمكن ذكرها فيما يلي:

١- الإردب	١٠- القفيز	١٩- المثقال
٢- الرطل	١١- القلة	٢٠- القنطار
٣- الصاع	١٢- الوسق	٢١- الأوقية
٤- المد	١٣- الكر	٢٢- الإستار
٥- العرق	١٤- الكيلجة	٢٣- النش
٦- الفرق	١٥- المختوم	٢٤- المن
٧- القدح	١٦- المدي	٢٥- القيراط
٨- القربة	١٧- المكوك	٢٦- النواة
٩- القسط	١٨- الويبة	٢٧- الحبة

وفيما يلي تفصيل الحديث عن كل واحد مما ذكر أعلاه.

الإردب:

الإردب: جمعه، أرادب، وهو مكيال ضخمة لأهل مصر.

قيل: يضم أربعة وعشرين صاعاً.

قال الأزهري: الإردب مكيال معروف لأهل مصر، يقال إنه

يأخذ أربعة وعشرين صاعاً من الطعام بصاع النبي ﷺ.

والقنقل: نصف الإردب.

قال: والإردب أربعة وستون منّا بمنّ بلدنا.

قال الشيخ أبو محمد بن بري: قوله: الإردب مكيال ضخّم لأهل مصر، ليس بصحيح؛ لأن الإردب لا يكال به، وإنما يكال بالوينة. والإردب به ست وبيات. ^(١) والدولة الإسلامية قد أقرت التعامل بالإردب في عصر الفاروق عمر رضي الله عنه.

قال القاسم بن سلام لما افتتح عمرو بن العاص مصر قال: «من كان عنده مال فليأتنا به. قال: فأتي بهال كثير. وبعث إلى عظيم أهل الصعيد، فقال: ما عندي مال، قال: فسجنه. قال: وكان عمرو يسأل من يدخل عليه: هل تسمعونه يذكر أحداً؟ قالوا: نعم، راهب بالطور. فبعث عمرو، فأتي بخاتمه فكتب كتاباً على لسانه بالرومية، وختم عليه، ثم بعث به مع رسول من قبله إلى الراهب: قال: فأتى بقلّة من نحاس مختومة برصاص فإذا فيه: يا بني إن أردتم مالكم فاحفروا تحت الفسقية. فبعث عمرو الأمناء إلى الفسقية. فاستخرجوا خمسين إردباً دنانير. قال: فضرب عنق النبطي، فصلبه» أهـ.

(١) انظر: لسان العرب ١/٤١٦، القاموس المحيط ١/٧٣.

والإردب ينقسم إلى قسمين كما ذكره الدكتور محمد الخاروف
محقق كتاب (الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان) لابن
الرفعة الأنصاري المتوفى سنة ٧١٠هـ.

الأول: الإردب المصري في زمن الفاروق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: والإردب =
ست وبيات، والوية العُمرية = ١١ لترًا أو ما يزن ٦٩, ٨ كيلو
جرامًا من القمح.

إذا الإردب = ٦٦ لترًا. أو ٥٢ كيلو جرامًا و ١٤٠ جرامًا من القمح.
والإردب المصري في زمن الفاروق عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقابل الجريب.
ويقابل المدي في العراق والشام.

الثاني: الإردب المصري (الأسيوطي) الرسمي: الإردب =
ست وبيات، والوية المقصود بها الوية الكبيرة = ٣٣ لترًا، أو
ما يزن ٢٥, ١ كيلو جرامًا من القمح.

إذا الإردب = ١٩٨ لترًا. أو ١٥٠ كيلو جرامًا من القمح وستة
جرامات. فتبين من ذلك أن الإردب العمري = ٦٦ لترًا. وإن
الإردب الأسيوطي = ١٩٨ لترًا. ويساوي الإردب العُمري =
٥٢ كيلو جرامًا و ١٤٠ جرامًا.

ويساوي الإردب الأسيوطي ١٥٠ كيلو جرامًا وست جرامات.

الرطل

الرطل: الرطل: معيار يُوزن به ويُكال، والكسر أشهر، وجمعه أرطال. والأرطال تختلف باختلاف أعراف الأمصار، فالرطل الشامي مقداره ٤٨٠ درهمًا، والرطل القدسي مقداره ٨٠٠ درهم، والرطل الحلبي مقداره ٧٠٠ درهم والرطل المصري مقداره ١٤٤ درهمًا.

لكن الذي يهمنا هو بيان مقدار الرطل البغدادي الذي اعتبره جمهور الفقهاء أساسًا تقاس به الموزونات والمكيلات في المعاملات الشرعية. قال الفيومي رحمته الله: «قال الفقهاء: وإذا أطلق الرطل في الفروع فالمراد به رطل بغداد». اهـ.

ومقدار الرطل يختلف فيه بين أهل العلم. قال ابن الرفعة الأنصاري مانصه: «نعم، اختلف النقلة في الرطل البغدادي فقليل: إنه مائة وثمانية وعشرون درهمًا وأربعة أسباع درهم.... وقيل: مائة وثلاثون درهمًا». اهـ.

قال أبو عبيد ما نصُّه: « فقد فسرنا ما في الصاع من السنن وهو كما أعلمتك خمسة أرطال وثلث، والمد ربعه وهو رطل وثلث، وذلك برطلنا هذا الذي وزنه مائة درهم وثمانية وعشرون درهماً. اهـ.

وقال الدكتور محمد الخاروف في تحقيقه لكتاب ابن الرفعة الأنصاري ما نصه: «والجدير بالذكر أن الفقهاء اختلفوا في تقدير الرطل البغدادي فيما بينهم، فالحنفية قالوا بأن مقداره (١٣٠) درهماً كيلاً أو (٩١) مثقالاً كيلاً، وأما المالكية والحنابلة فقالوا بأن مقداره (١٢٨) درهماً كيلاً أو (٩٠) مثقالاً وكذا قال الشافعية».

ورغم هذه الاختلافات فإن الرطل البغدادي يعادل (٤٠٨) جراماً: ا.هـ.

ولكن يظهر لي أن الراجح هو أن الرطل = ١٢٨ درهماً ويؤيد ذلك ما قاله الفيومي رحمه الله: «وهو - أي الرطل - البغدادي اثنتا عشرة أوقية. والأوقية: إستار وثلثا إستار، والإستار: أربعة مثاقيل ونصف مثقال، والمثقال: درهم وثلثة أسباع، والدراهم ستة دوانق، والدانق ثمان حبات وخمسا حبة، وعلى هذا فالرطل

تسعون مثقالاً وهي مائة درهم وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم». المصباح المنير ص ٢٣٠، اهـ.

الصاع:

الصاع: مكيال تكال به الحبوب وغيرها، وقد عرفته الأمم السابقة ﴿ قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقِدُونَ ﴾ (٧١) ﴿ قَالُوا نَفَقْدُ صُوعًا أَلْمَلِكِ وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴾ (٧٢) (يوسف: ٧١-٧٢).

وارتبط المكيال بالمدينة المنورة إذ لما هاجر ﷺ إلى المدينة وسن نظام المكايل والموازين، اعتبر صاع المدينة المرجع الأساسي الذي تقدر به الواجبات المالية الشرعية من زكاة وغيرها.

قال أبو عبيد القاسم بن سلام: «وجدت الآثار التي نقلت عن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين بعدهم بثمانية أصناف من المكايل: الصاع، والمد، والفرق، والقسط، والمدى، والمختوم والقفيز، والمكوك إلا أن أعظم ذلك في المد والصاع». اهـ.

والصاع يستعمل للكيل فحسب، وقد يستشكل ما روي عن النبي ﷺ (أنه أعطى عطية بن مالك صاعاً من حرة الوادي).

وقد أجاب عن ذلك بن الأثير رحمه الله حيث قال بعد عرضه الحديث السابق: «أي موضعاً يُبذر فيه صاع، كما يقال أعطاه جريباً من الأرض: أي مَبْدَر جريب» النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣ ص ٦٠. اهـ.

والصاع: يُذَكَّر ويؤنَّث. قال الفراء: أهل الحجاز يؤنثون الصاع ويجمعونها في القلة على (أَصْوَع)، وفي الكثرة على (صِيعان). وبنو أسد وأهل نجد يذكرون ويجمعون على (أصواع) وربما أنثها بعض بني أسد.

قال الزجاج: التذكير أفصح عند العلماء ويمكن أن يجمع على (أَصْع) كما نقله المطرزي عن الفارسي.

و(الصَّوَاعُ) و(الصَّوْعُ): كله إناء يشرب فيه.

وفي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ (يوسف: ٧٢). ومما يدل على أنه إناء يشرب به الملك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ (يوسف: ٧٠).

مقدار الصاع النبوي بالمقاييس القديمة:

ذهب جمهور من المالكية، والشافعية، والحنابلة، وأبو يوسف من الحنفية، إلى أن مقدار صاعه ﷺ = أربعة أمداد. وكل مد = رطل بغدادى وثلاث. فيكون مقدار الصاع = خمسة أرطال وثلاث رطل. وذهب أبو حنيفة ومحمد بن الحسن إلى أن مقدار صاعه ﷺ = أربعة أمداد. وكل مد رطلان. فيكون مقدار الصاع ثمانية أرطال.

ومما تقدم يتضح أن مقدار الصاع ما يلي:

أ - مقدار الصاع بالمثاقيل:

أولاً: على رأي الجمهور: تقدّم سابقاً بحث الرطل. وأنه = ٩٠ مثقالاً، وأن مقدار الصاع = خمسة أرطال وثلاث، فيكون مقدار الصاع بالمثاقيل = $٩٠ \times ٥ = ٤٥٠$ مثقالاً.

ثانياً: على رأي أبي حنيفة: تقدم سابقاً بحث الرطل. وأن الرطل = ٩١ مثقالاً، وأن مقدار الصاع = ٨ أرطال، فيكون مقدار الصاع بالمثاقيل = $٩١ \times ٨ = ٧٢٨$ مثقالاً.

ب - مقدار الصاع بالدراهم:

أولاً: على رأي المالكية والحنابلة:

تقدم سابقاً بحث الرطل . أن الرطل = ١٢٨ درهماً، وأن مقدار الصاع = خمسة أرطال وثلث، فيكون مقدار الصاع بالدراهم = $١٢٨ \times ٥ = ٦٤٠$ درهماً.

ثانياً: على رأي الشافعية: تقدم سابقاً بحث الرطل وأن الرطل = ١٣٠ درهماً، وأن مقدار الصاع = ٥ أرطال، فيكون مقدار الصاع بالدراهم = $١٣٠ \times ٥ = ٦٥٠$ درهماً.

ثالثاً: على رأي الحنفية:

تقدم سابقاً بحث الرطل وأن الرطل = ١٣٠ درهماً، وأن مقدار الصاع = ٨ أرطال، فيكون مقدار الصاع بالدراهم = $٨ \times ١٣٠ = ١٠٤٠$ درهماً.

مقدار الصاع النبوي بالمقاييس الحديثة:

بحث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية مقدار الصاع بالكيلو جرام وكان بحثها معتمداً على أن صاع رسول الله ﷺ أربعة أمداد، وأن المد ملء كفي الرجل المعتدل، وكان منها تحقيق عن مقدار ملء كفي الرجل المعتدل، وتوصل هذا

التحقيق إلى أن مقدار ذلك قرابة ٦٥٠ جراماً للمد، فيكون مقدار الصاع ٢٦٠٠ جراماً. وفيما يؤيد ما اتجه إليه مجلس هيئة كبار العلماء في تقدير الصاع ما ذكره الدكتور محمد الخاروف أن المقريري ذكر عن الشيخ العزّ ما نصّه: «جربنا هذا المد المعتمد بالحفّات والأكف المختلفات فوجدناه بالكفين العريضين تزيد عليه، ووجدناه بالكفين الرقيقين المتوسطين كفوّاً له» اهـ.

والذي عليه العمل والفتوى حسب ما صدر من سماحة شيخنا الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز رحمته الله مفتي عام المملكة المنصوص عليه في الجزء الرابع عشر من مجموع رسائله وفتاواه. وكذلك الفتوى الصادرة من اللجنة الدائمة برئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء برقم ١٢٥٧٢ أن الصاع النبوي مقداره ٣ كيلو تقريباً. وهذا التقدير من اللجنة كان على سبيل الاحتياط، وإلا فهو تقدير تقريبي احتياطي.

المد

قال ابن منظور رحمته الله: «المد: ضرب من المكايل وهو ربع صاع، وهو قدر مد النبي صلى الله عليه وسلم، والجمع أمداد، ومِدد، ومِداد.

وقال الجوهري: المد بالضم مكيال وهو رطل وثلاث عند أهل الحجاز والشافعي، ورطلان عند أهل العراق وأبي حنيفة، والصاع أربعة أمداد» اهـ.

وسبق في بحث الصاع أنه أربعة أمداد.

فجمهور أهل العلم ذكروا أن المدر رطل وثلاث، وذهب الحنفية إلى أنه رطلان. وأخذوا برأي الجمهوري فإن المد = ٥٤٤ جراماً على اعتبار أن المدر رطل وثلاث وأن الرطل مقداره ٤٠٨ جراماً كما سبق ذكره.

العرق:

العرق: بفتح العين والراء ضفيرة تنسج من خوص وهو المِكتل والزبيل انظر المصباح المنير ص ٤٠٥، والعرق مكيال للجامدات. مقدار العرق خمسة عشر صاعاً، أو ما يعادل ستين مدّاً، وحيث سبق تقدير المد بـ ٥٤٤ جراماً، فإن مقدار العرق بالجرام = $٥٤٤ \times ٦٠ = ٣٢٦٤٠$ جراماً؛ أي ٣٢ كيلو و ٦٤٠ جراماً. وقد قدره الدكتور محمد الخاروف بـ ٣١٦, ٤١ لترًا.

الفرق:

الفرق: بتسكين الراء وتحريكها وهو الفصيح. وهو مكيال ضخّم لأهل المدينة.

مقدار الفرق: اختلفوا في مقداره على أقوال: ف قيل: إنه ستة عشر رطلاً، أو ثلاثة أصع، انظر: الأموال لأبي عبيد ص ٦٩١، النهاية لابن الأثير ٣/ ٤٣٧.

وقيل: إن الفرق أربعة أصواع بصاع رسول الله ﷺ.

وقيل: إنه خمسة أقساط، والقسط نصف صاع النهاية لابن الأثير ٣/ ٤٣٧.

وقيل: إنه ستة أقساط، والقسط نصف صاع. الأموال لأبي عبيد ص ٦٩٠.

وقد رجح أهل العلم من الفقهاء القول الأول وهو أن الفرق = ١٦ رطلاً أو = ٣ أصع.

مقدار الفرق بالجرام: تقدم أن الصاع = ٢١٧٥ جراماً.

وأخذنا بقول الجمهور فيكون وزن الفرق بالكيلو جرام = $2175 \times 3 = 6525$ جراماً. ستة كيلو جرامات و ٥٢٥ جراماً.

مقدار الفرق بالتر: تقدم أن الصاع = ٢,٧٥ لترًا من الماء المقطر. فيكون وزن الفرق بالتر = $2,75 \times 3 = 8,25$ لترات من الماء. أحكام السوق في الإسلام ص ١٣٤.

القدح:

القدح: هو مكيال مصري، واحده قدح، وجمعه أقداح.
قال ابن الرفعة الأنصاري عن عماد الدين بن السكري إنه قال
في خطبة عيد الفطر: بأن الصاع النبوي قدحان أو قسطان.
وقد ذكر المحقق الدكتور محمد الخاروف أن القدحين
مقدارهما مقدار الصاع النبوي وهو ٧٥, ٢ لترًا، ويعادل
٢١٧٥ جرامًا. الإيضاح والتبيان لابن الرفعة بتحقيق الدكتور
محمد الخاروف ص ٧٣.

والخلاصة: إن القدح نصف الصاع النبوي ومقداره ٥, ١٠٨٧
جرامًا، ويعادل كيلًا وسبعًا وثمانين ونصف جرام، كما يعادل
باللتر لترًا واحدًا و٣٧٥ مل جرام.

القربة:

ذكر الدكتور محمد الخاروف في تحقيقه كتاب (الإيضاح والتبيان)
إن القلة من قلال هجر تساوي قربتين وشيئًا، وأن الشافعي رحمته
جعل الشيء نصفًا احتياطًا. وذكر أثر ابن جريج حيث «رأيت
قلال هجر القلة منها تسع قربتين أو قربتين وشيئًا». اهـ.

وحيث إن القلتين تبلغان خمسمائة رطل، فإن القربة تبلغ مائة رطل.
وذكر الدكتور محمد الخاروف أن القلتين تقدران بحوالي
٣٠٧ لترات، ونظرًا إلى أن القربة هي خمس القلتين فإن مقدارها
بالتر هو ٤, ٦١، ونظرًا إلى أن القربة تبلغ مائة رطل حسب
ما سبق ذكره. وحيث ذكر الدكتور محمد الخاروف وغيره أن
الرطل يساوي ٤٠٨ جرامات وعليه فإن مقدار القربة بالجرام
٤٠٨٠٠ جرام.

القسط:

القسط: مكيال يسع نصف صاع. ترتيب القاموس ٦١٨/٣،
النهاية لابن كثير، وجمعه أقساط.

مقدار القسط: القسط = نصف صاع.

وقد ذكر أبو عبيد القاسم بن سلام مجموعة من المكايل
والموازين التي جاءت في ذكرها الآثار، ومن ذلك القسط حيث
قال ما نصه: «وجدنا الآثار قد نقلت عن النبي ﷺ وأصحابه
والتابعين بعدهم بثمانية أصناف من المكايل: الصاع، المد،
الفرق، القسط، المدي، المختوم، والقفيز، والمكوك، إلا أن أعظم
ذلك في المد، والصاع». اهـ.

وقد تقدم سابقاً أن الصاع = ٢١٧٥ جراماً. فعليه يكون مقدار القسط هو: $٢١٧٥ \div ٢ = ١٠٨٧$ جراماً. أي كيلو جرام و ٥, ٨٧ من الجرام.

القفيز:

قال ابن منظور رحمته الله ما نصه: «والقفيز من المكايل»، معروف، وهو ثمانية مكايك عند أهل العراق، وهو من الأرض قدر مائة وأربع وأربعين ذراعاً.

وقيل: «هو مكيال تواضع الناس عليه» اهـ.

وجاء ذكره في حديث مسلم المتقدم والذي فيه: منعت العراق درهمها وقفيزها.

وذكر أبو عبيد القاسم بن سلام مانصه: (ووضع عمر رضي الله عنه على أهل السواد كل جريب عامر وغامر درهما وقفيزاً). اهـ.

قال الدكتور محمد الخاروف في تحديده مقادير القفيز، وتعليقه على أثر عمر رضي الله عنه: «وهذا القفيز المقدر في الخراج يعادل ٣٦ صاعاً من القمح، أي ما يزن مائة واثنى عشر كيلو وستة وعشرين جراماً، أو ما سعته ٠,٣٥, ٣٣ لترًا». اهـ.

فتقدير القفيز على اعتباره ستة وثلاثين صاعاً ليس كما ذكر
الدكتور وإنما تقديره على المشهور ٧٨ كيلو جراماً و ٣٥٠ جراماً.
القلّة:

قال ابن منظور ما نصه: والقلّة الحبُّ العظيم، وقيل: الجرة
العظيمة، وقيل الجرة عامة، وقيل: الكوز الصغير، والجمع قُلل
وقِلال وقيل: هو إناء للعرب كالجرة الكبيرة». اهـ.

والقلّة المشهورة لدى أهل العلم هي قلة هجر، وهجر هي
قرية قريبة من المدينة، وليست هجر البحرين.

وقد سبق ذكر مقدار القلة الواحدة بمائتين وخمسين رطلاً.
وحيث سبق ذكر مقدار الرطل بالجرام وأنه يساوي ٤٠٨
جرامات. فإن مقدار القلة الواحدة بالجرام = ٤٠٨×٢٥٠ =
١٠٢٠٠٠ جرام، أي ١٠٢ كيلو جراماً.

الوسق:

الوسق: بفتح الواو وكسر ها، والفتح أشهر، والوسق مكيلة
معلومة، قيل: هو حمل بعير، وجمعه أوساق. وجاء ذكر الوسق
في قوله ﷺ: (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) متفق عليه.

وعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ (الوسق ستون صاعًا). أخرجه أحمد.

قال ابن منظور: «والوسق ستون صاعًا بصاع النبي ﷺ، وهو - أي الصاع - خمسة أرطال وثلث». اهـ. لسان العرب ج ١٠ ص ٣٧٨.

مقدار الوسق: الوسق = ٦٠ صاعًا، وقد تقدم سابقًا أن الصاع = ٢١٧٥ جرامًا. فيكون مقدار الوسق بالجرام = $٦٠ \times ٢١٧٥ = ١٣٠٥٠٠$ جرامًا. أي ١٣٠ كيلو و ٥٠٠ جرامًا.

الْكُرُّ:

الكر: مكيال لأهل العراق، وجمعه أكرار مثل قُفل وأقفال.

وفي الأثر: «إذا بلغ الماء كُرًّا لم يحمل نجسًا».

ومقدار الكر: ستون قفيزًا، والقفيز ثمانية مكايك، والمكوك صاع ونصف وهو ثلاث كيلجات. قال الأزهري: «والكر من هذا الحساب اثنا عشر وسقًا، كل وسق ستون صاعًا». لسان العرب ج ٥ ص ١٣٧، المصباح المنير ص ٥٣٠.

مقدار الكر: الكر = ١٢ وسقًا، وقد تقدم أن الوسق =
١٣٠٥٠٠ جرامًا. فيكون مقدار الكر بالجرامات = ١٣٠٥٠٠
 $\times ١٢ = ١٥٦٦٠٠٠$ جرام؛ أي ١٥٦٦ كيلو جرامًا.

الكيلجة:

الْكَيْلَجَة: بكسر الكاف وفتح اللام. وهو مكيال لأهل
العراق، وجمعه كَيْلَجَات أو كِيَالَج وهي مَنُّ وسبعة أثمان
الْمَنِّ. والمَنُّ رطلان. لسان. العرب، ج ١٢ ص ٣٥٢ المصباح
المنير، ص ٥٣٧.

مقدار الكَيْلَجَة: الكَيْلَجَة = مَنُّ وسبعة أثمان المَنِّ، والمَنُّ =
رطلان، وقد تقدم أن الرطل يساوي ٤٠٨ جرامات. وحيث
إن المَنَّ = رطلان فمقداره بالجرام = ٨١٦ جرامًا، ومقدار سبعة
أثمان المَن = ٧١٤ جرامًا، وعليه فيكون مقدار الكَيْلَجَة بالجرام
 $= ٨١٦ + ٧١٤ = ١٥٣٠$ جرامًا؛ أي كيلو جرام و ٥٣٠ جرامًا.

المختوم:

قال أبو عبيد القاسم بن سلام: «والمختوم ها هنا هو الصاع
بعينه، وإنما سُمِّي مختومًا؛ لأن الأمراء جعلت على أعلاه خاتمًا
مطبوعًا لئلا يزداد فيه، ولا ينتقص منه». اهـ.

والمختوم من أصناف المكايل التي نقلت عن الرسول ﷺ وأصحابه والتابعين.

مقدار المختوم = صاعاً وحيث إن الصاع = ٢١٧٥ جراماً،
فيكون مقدار المختوم هو = ٢١٧٥ جراماً.

المدي:

قال الدكتور محمد الخاروف في الإيضاح والتبيان ص ٧٢.
تعليقاً على حديث رسول الله ﷺ: «منعت العراق درهمها
وقفيزها، ومنعت الشام مديها ودينارها، ومنعت مصر إردبها
ودينارها» رواه مسلم. قال: والمدي جمعه أمداد، مكيال كبير كان
مستعملاً قبل الإسلام في الشام ومصر. قال ابن الأعرابي: «يأخذ
جريباً». وفي الحديث الذي رواه أبو داود في باب البيوع: «إن علياً
رضي الله عنه: أجرى للناس المدين والقسطين».

وقد ورد ذكر المدي في خلافة الفاروق رضي الله عنه في تحديد خراج
أرض الشام المفتوحة عنوة. وقد أجرى القاسم بن سلام تجربة
عملية بعد أن استقرأ عدة روايات تاريخية بشأن تحديد المدي
استخلص منها: أن وزن ما يتسعه المدي هو ٤٥ رطلاً، وهذا

المقدار يعادل ثمانية عشر كيلو جرامًا وثلاثمائة وستين جرامًا، أو ٢٣ لترًا و ٢٤٠ ملّ لتر». اهـ.

المكوك:

المكوك: مكيال، وقيل طاس يشرب به، وجمعه مكوك، واختلف في تقديره، وذكر الأستاذ أحمد الدريويش الاختلاف في تقديره على مجموعة أقوال:

أحدها: أن مقداره صاع ونصف.

والقول الثاني: أنه نصف وية وهو أحد عشر مُدًّا.

والقول الثالث: أنه ثلاث كيلجات وذكر أن أهل اللغة اختاروا هذا القول، وعلى اعتبار هذا الاختيار فإن مقدار المكوك يعادل ٤٥٩٠ جرامًا، حيث إن مقدار الكيلجة = ١٥٣٠ جرامًا كما سبق ذكره في تعيين مقدارها. أحكام السوق ص ١٢٩.

الوية:

قال ابن منظور: «الوية مكيال معروف». اهـ. لسان العرب. وذكر الدكتور محمد الخاروف في تعليقه على الوية التي جاء ذكرها في كتاب ابن الرفعة الأنصاري: إنها سدس الإردب. اهـ. الإيضاح والبيان ص ٧٢.

وقد سبق أن ذكرنا أن الإردب عُمرِيّ وأسيوطيّ.
ونظرًا إلى أن المشهور لدى أهل العلم الأخذ بالإردب العُمريّ.
فعليه فإن مقدار الويبة = سدس الإردب العمري ومقدار
الإردب العمري هو ١٤٠ كيلو جرامًا و ٥٢ جرامًا، فسدس هذا
المقدار هو ٦٩٠ كيلو جرامًا، وثمانية جرامات، فيكون هذا هو
مقدار الويبة العمرية.

المثقال:

المثقال: وزن معلوم قدره، وجمعه مثاقيل.
وفي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿يَبْنِيْ اِنَّهَا اِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ
مِّنْ خَرْدَلٍ﴾ (لقمان: ١٦) وفي الحديث قال ﷺ: (لا يدخل النار من
في قلبه مثقال ذرة من إيمان). رواه مسلم وغيره. ومعنى مثقال
ذرة أي وزن الذرة. وزنة الميثقال هو: درهم وثلاثة أسباع درهم.
وكل سبعة مثاقيل = عشرة دراهم. لسان العرب ١١ / ٨٦، ٨٧،
المصباح المنير ص ٨٣، القاموس المحيط ٣ / ٣٢٠.

وقد ذكر الأستاذ محمد الديويش نقلًا عن صاحب كتاب
(الميزان في الأقيسة والأوزان) ما نصّه: «توصل - أي صاحب

كتاب الميزان في الأقيسة والأوزان - بعد بحث عميق ودقيق في هذا الموضوع إلى أن وزن المثلقال الذي قدر به الرطل البغدادي يساوي ٥٣, ٤ جرامًا، وأن الدرهم بناء عليه يساوي ١٧, ٣ جرامًا». اهـ. أحكام السوق في الإسلام ص ١١٩.

القنطار:

القنطار: معيار، وجمعه قناطير.

وقد ورد ذكره في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ
الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ (آل عمران: ٧٥)، وقوله تعالى:
﴿وَأَتَيْنَاهُنَّ إِحْدَهُنَّ بِقَنْطَارٍ﴾ (النساء: ٢٠).

والقنطار: هو العقدة الكبيرة من المال، وقيل: هو اسم للمعيار
الذي يوزن به كما هو الرطل والربع.

واختلف العلماء في تحرير حده كم هو؟ على أقوال: ف قيل هو:
ألف أوقية. قال بذلك معاذ بن جبل، وابن عمر، وأبو هريرة
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وجماعة من العلماء. قال ابن عطية: «وهو أصح الأقوال،
لكن القنطار على هذا يختلف باختلاف البلاد في قدر الأوقية»
أحكام القرآن للقرطبي ٤ / ٣.

وقيل: اثنتا عشرة ألف أوقية. كما جاء في حديث أبي هريرة
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن الرسول ﷺ قال: (القنطار اثنتا عشرة ألف أوقية،
والأوقية خير مما بين السماء والأرض) رواه أحمد في مسنده.
وقيل غير ذلك.

والذي يظهر ويترجح أن القنطار هو ما جاء النص في مقداره
عن رسول الله ﷺ اثنتا عشرة ألف أوقية يؤيد ذلك ما ذكره الله
سبحانه وتعالى عن القنطار تعظيمًا لمقداره.

والقول بأنه ألف ومئتا أوقية قد لا يكون فيه تعظيم لشأن
القنطار وثقله. وحيث إن الأوقية = ١٢٧ جرامًا حسبما يأتي ذكره
قريبًا. فيكون مقدار القنطار بالجرامات = $127 \times 12000 = 1524000$
جرامًا، أي ١٥٢٤ كيلوجرامًا.

الأوقية:

الأوقية: بضم الهمزة وتشديد الياء، وجمعها أواق. والجمع
يشدد ويخفف مثل أثفية، وأثافي، وأثافٍ. لسان العرب ١٠ / ١٢،
النهاية لابن الأثير ١ / ٨٠.

مقدار الأوقية: الأوقية = أربعون درهماً، أو ما يزن سبعة مثاقيل. لسان العرب ١٠ / ١٢، النهاية لابن الأثير ١ / ٨٠، والقاموس المحيط ٤ / ٤٠١، وتختلف الأوقية باختلاف اصطلاح البلاد. وحيث إن الدرهم = ١٧، ٣ جراماً. فيكون مقدار الأوقية بالجرامات = ٤٠×١٧ ، ٣ = ٨، ١٢٦ جراماً.

الإستار:

قال ابن منظور: «والإستار: بكسر الهمزة، من العدد: الأربعة.. قال: الإستار رابع أربعة، ورابع القوم: إستارهم.. ويجمع أساتير». اهـ. لسان العرب ٤ / ٣٤٤. اهـ.

مقدار الإستار: الإستار = أربعة مثاقيل ونصف. لسان العرب ٤ / ٣٤٤، ترتيب القاموس ٢ / ٥١٩، القاموس المحيط ٢ / ٤٥. والمثقال مقداره = ٥٣، ٤ جراماً. فيكون مقدار الإستار بالجرامات = ٥، ٤ $\times$ ٣٨، ٢ جراماً = ٧١، ١٠ جرام.

النش:

النش: بالفتح، وزن نواة من ذهب، وقيل: هو وزن عشرين درهماً، وقيل: وزن خمسة دراهم، وقيل: هو ربع أوقية، والأوقية:

أربعون درهماً، وقيل: هو نصف أوقية، فيكون النش عشرون درهماً. ونش الشيء: نصفه.

وفي الحديث عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: (كان صدق رسول الله ﷺ لأزواجه اثنتي عشرة أوقية ونشاً). رواه مسلم وغيره.

قال الجوهري: «النش عشرون درهماً وهو نصف أوقية؛ لأنهم يسمون الأربعين درهماً أوقية، ويسمون العشرين نشاً، ويسمون الخمسة نواة». لسان العرب ٦/ ٣٥٣، ١١/ ٢٨٦، المصباح المنير ص ٦٠٦، النهاية لابن الأثير ٥/ ٥٦. ونظرًا إلى أن المشهور عن النش أنه النصف، وأخذًا مما ثبت أن صدق رسول الله ﷺ لأزواجه اثنتا عشرة أوقية ونشاً. وبناءً على هذا فإن نش الأوقية نصفها. وحيث إن المشهور أن الأوقية = أربعون درهماً، فإن النش = عشرون درهماً، وحيث تقدم أن الدرهم = ١٧, ٣ جراماً، فيكون مقدراً النش بالجرامات = $٢٠ \times ١٧, ٣ = ٣٤٦$ جراماً.

المن:

المنّ: بالتشديد هو الذي يكال به السمن أو يوزن به، وجمعه أمانان على لغة تميم. ومن قال: المنا فيجمع على أماناء، مثل سبب وأسباب.

مقدار المنّ: المنّ = رطلان، وحيث تقدم أن الرطل = ٤٠٨ جرامات؛ فيكون مقدار المن بالجرامات = $٤٠٨ \times ٢ = ٨١٦$ جرامًا.

القيراط:

قال ابن منظور: «القيراط، والقيراط من الوزن، معروف وهو نصف دانق، وأصله قيراط بالتشديد، لأن جمعه قرايط..... والقيراط جزء من أجزاء الدينار وهو نصف عُشر في أكثر البلاد، وأهل الشام يجعلونه جزءًا من أربعة وعشرين». لسان العرب ٧ / ٣٧٥. اهـ.

وذكر الزبيدي: إن القيراط في عُرف أهل مكة ربع سدس دينار تاج العروس ٥ / ٢٠٣، ونظرًا إلى أن أكثر أهل العلم يعتبرون القيراط نصف عشر الدينار فجرى الأخذ بذلك. وذكر الدكتور محمد الخاروف في تحقيقه لكتاب ابن الرفعة أن وزن الدينار = ٢٥ , ٤ جرامًا. فيكون وزن القيراط = ٢١٢٥ , ٠ من الجرام. أي قرابة ربع جرام.

النواة:

قال الزبيدي: «والنواة من العدد عشرون، أو عشرة، وقيل: هي الأوقية من الذهب، أو أربعة دنانير، أو ما زنته خمسة دراهم وعلى هذا القول الأخير اقتصر الجوهري. وهو قول أبي عبيد، وبه فسر

حديث عبدالرحمن بن عوف (تزوجت امرأة من الأنصار على نواة من ذهب) قال أبو عبيد: أي خمسة دراهم، وقال: وبعض الناس يحمله على معنى: قدر نواة من ذهب كانت قيمتها خمسة دراهم ولم يكن ثم ذهب إنما هي خمسة دراهم، سميت نواة كما تسمي الأربعون أوقية، والعشرون نشأ.

قال الأزهري: ونص حديث ابن عوف يدل على أنه تزوج امرأة على ذهب قيمته خمسة دراهم، ألا تراها قال: على نواة من ذهب... وقال المبرد: العرب تريد النواة خمسة دراهم. وقال إسحاق: قلت لأحمد بن حنبل كم وزن نواة من ذهب؟ قال: ثلاثة دراهم وثلاث «تاج العروس». اهـ. ج ١٠ ص ٣٧٩.

وبناءً على رأي الجمهور في أن زنة النواة خمسة دراهم، وحيث سبق أن الدرهم = ١٧ ، ٣ جرام. فيكون مقدار النواة بالجرامات $17 \times 5 = 3$ ، ١٥ جرامًا و ٨٥ من الجرام. وعلى القول بما أجاب به الإمام أحمد من أن وزن النواة ثلاث دراهم وثلاث، وحيث إن الدرهم وزنه = ١٧ ، ٣ جرام؛ فإن وزن النواة بناءً على هذا القول هو ١٧ ، ٣ $\times$ ٣ = ٣ ، عشرة جرامات ونصف جرام تقريبًا.

الحبة:

قال الدكتور محمد الخاروف ما نصه: «المقصود بالحبة وحدة الوزن الصغيرة التي هي من آحاد كل من الدينار، ودرهم النقد، ودرهم الكيل ومثقال الكيل. وهو صنجة يوزن بها الذهب، والفضة، والأحجار الكريمة كالماس، واللؤلؤ. وهي قديمة الاستعمال.

وقد كان الفقهاء المسلمون والحاسبون يحررون وزنها بحب الشعير أو بحب القمح أو الخردل...

وأجمع فقهاء الحنفية على أن الدينار مائة حبة من حب الشعير، وأن الدرهم سبعون حبة من نفس الشعير.

وأما فقهاء الشافعية والحنابلة والمالكية فقد أجمعوا على أن الدينار ٧٢ حبة شعير، والدرهم ٥, ٤ حبة، وعلى هذا يكون:

وزن الحبة من الدينار الشرعي عند الحنفية = ٥٢, ٤ / ١٠٠
= ٠, ٤٥٢ من الجرام، ووزن الحبة من الدرهم النقد الشرعي عند الحنفية = ٩٧, ٢ / ٧٠ = ٠, ٤٢٤ من الجرام.

فصل في خلاصة المقادير والتحاويل

يتبين في هذا الفصل خلاصة المقادير الواردة في هذا البحث من كيل ووزن وتحويلها إلى الأوزان المعاصرة ومنها الكيلو جرام:

الوحدة	ما يعادلها بالكيلو جرام	ما يعادلها باللتر	الملاحظات
الإردب العمري	٥٢ كيلو جراماً و ١٤٠ جم	٦٦ لتراً	
الإردب المصري	١٥٠ كيلو جراماً و ٦ جم	١٩٨ لتراً	
الرطل	٤٠٨ جم	-----	
الصاع	٢ كجم و ١٧٥ جم	-----	وعلى ما عليه الفتوى والعمل وفق رأي هيئة كبار العلماء في المملكة ثلاثة كيلو جرامات تقريباً
المد	٥٤٤ كجم على المشهور	-----	وعلى ما عليه الفتوى في المملكة ٧٥٠ جراماً
العرق	٣٢ كجم و ٦٤٠ جم	٤١,٣١٦ لتراً	
الفرق	٦ كجم و ٥٢٥ جم	٨,٢٥ لتراً	
القدح	١ كجم و على المشهور ٨٧,٥ جم	١٠٨٧,٥ لتراً	وعلى ما عليه الفتوى في المملكة ١ كجم و ٥٠٠ جم
القربة	٤٠ كجم و ٨٠٠ جم	٦١,٤ لتراً	

الوحدة	ما يعادلها بالكيلو جرام	ما يعادلها باللتر	الملاحظات
القسط	١ كجم و ٨٧,٥ جم	-----	
القفيز	٧٨ كجم و ٣٥٠ جم	٣٣,٠٥٣ لترًا	
القلة	١٠٢ كجم	-----	
الوسق	١٣٠ كجم و ٥٠٠ جم	-----	وعلى ما عليه الفتوى في المملكة ١٨٠ كجم
الكر	١٥٦٦ كجم	-----	
الكيلجة	١ كجم و ٥٣٠ جم	-----	
المختوم	٢ كجم و ١٥٧ جم	-----	وما عليه الفتوى في المملكة ٣ كجم تقريبًا
المدي	١٨ كجم و ٣٦٠ جم	٢٣,٢٤٠ لترًا	
المكوك	٤ كجم و ٥٩٠ جم	-----	
الوبية	٨ كجم و ٦٩٠ جم	-----	باعتبارها سدس الإردب العمري
المثقال	٤,٥٢ كجم	-----	
القنطار	١٥٢٤ كجم	-----	
الأوقية	١٢٦,٨ جم	-----	
الإستار	٢٠,٣٨ جم	-----	
النش	٦٣,٤ جم	-----	

الوحدة	ما يعادلها بالكيلو جرام	ما يعادلها باللتر	الملاحظات
المن	٨١٦ جم	-----	
القيراط	٠,٢١٢٥ جم	-----	
النواة	١٠,٥٥٦١ جم	-----	
الحبة	٠,٠٥٩ جم	-----	من الدينار الشرعي
الحبة	٠,٠٦٢ جم	-----	من المثقال الشرعي

هذا ما تيسر إعداده وبالله التوفيق، وصلى الله على سيدنا ونبينا
محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.



الْبَيْتُ السَّانِي عَشَرَ

**بحث في حكم العربون في عقود
البيع والإجارة وفي حكم بيعه**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد الأمين
المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه والتابعين ومن تبعهم
بإحسان إلى يوم الدين، وبعد،

فقد اتجه جمهور العلماء ومحققوهم إلى أن الأصل في العبادات
الحظر حتى يرد الشرع بالتشريع أمراً أو نهياً أو كراهة أو ندباً.

وأن الأصل في المعاملات الإباحة حتى يرد الشرع بالتشريع
أمراً أو نهياً أو كراهة أو ندباً أو تقييداً أو تخصيصاً، هذه القاعدة
من أهم قواعد الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - وهي أصل من
أصول مذهبه.

ومن منطلق هذه القاعدة كان القول بإباحة بيوع العربون
مذهبه ومذهب أصحابه من بعده، والقول بذلك من مفردات
هذا المذهب، وقبل الدخول في ذكر أقوال أهل العلم في هذه
المسألة يحسن التمهيد لذلك بما يعطي التصوير الشامل لها من
حيث التعريف والتصور وتحرير محل الاختلاف فيها، إذ الحكم
على الشيء فرع من تصوره.

تعريف العربون لغة:

العربون قيل إنه من الإعراب وهو إعطاء العربون قال في القاموس عن الفراء: أعربت إعرابًا وعَرَّبْتُ تعريبًا إذا أعطيت العربان. وقال شمر الإعراب في البيع أن يقول الرجل للرجل إن لم آخذ هذا البيع بكذا فلك كذا وكذا من مال.

وذكر الفيروزبادي في تاج العروس: إن للعربون ثمانِي لغات هي: الإعراب، العُربان كعثمان، العربون بضمهما، العربون محركة العين، الإربون بإبدال العين همزة، الربون بحذف العين من ربن.

العربون بفتح فسكون فضم. وذكر لغة تاسعة حكاها لابن عديس قال: نقلت عن خط ابن السيج قال أهل الحجاز يقولون آخذ مني عُرْبَان بضميتين وتشديد الباء.

وقيل إن العربون مشتق من التعريف وهو البيان لأنه بيان للبيع فيقال أعرب في كذا وعَرَّبَ وعَرَّبَن وهو عربان وعربون قال في المصباح: هو القليل من الثمن أو الأجرة يقدمه الرجل إلى الصانع أو التاجر ليرتبط العقد بينهما حتى يتوافيا بعد ذلك. إعرابًا لعقد

البيع أي اصطلاحًا وإزالة فساد لئلا يملكه غيره باشرائه. وقيل بأنه الأربون مشتق من الإربة وهي العقدة لأنه انعقاد البيع^(١).

تعريف العربون في الاصطلاح الشرعي:

عرفه الإمام مالك رحمته الله في كتابه الموطأ، فقال: هو أن يشتري الرجل العبد أو الوليدة أو يتكاري الدابة ثم يقول الذي اشترى منه أو تكاري منه: أعطيك دينارًا أو درهمًا أو أكثر من ذلك أو أقل، على أني إن أخذت السلعة أو ركبت ما تكاريت منك فالذي أعطيتك هو ثمن السلعة أو من كراء الدابة. وإن تركت ابتياع السلعة أو كراء الدابة فما أعطيتك لك. اهـ.

وعرفه بعضهم بقوله: العربون هو ثمن استعمال الحق في العدول عن عقد شراء أو إجارة يجري الاتفاق بين طرفيه على تعيين هذا الثمن ليحق له العدول عن الالتزام بذلك العقد^(٢).

وقد اختلف العلماء رحمهم الله قديمًا وحديثًا في حكم بيع العربون فذهب جمهورهم من الحنفية والمالكية والشافعية إلى

(١) القاموس: تاج العروس، لسان العرب، المصباح.

(٢) الوسيط للدكتور عبد الرازق السنهوري: ج٤ ص ٨٦-٩٢.

القول بطلانه مستندين في القول بذلك إلى ما روى الإمام أحمد والنسائي وأبو داود ومالك في الموطأ، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: نهى النبي ﷺ عن بيع العربان.

ففي موطأ مالك قال: حدثني يحيى بن مالك، عن الثقة عنده عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع العربان. قال مالك: فيما نرى والله أعلم أن يشتري الرجل العبد أو الوليدة أو يتكاري الدابة ثم يقول للذي اشترى منه أو تكارى: منه أعطيتك ديناراً أو درهماً أو أكثر من ذلك أو أقل، على أني إن أخذت السلعة أو ركبت ما تكاريت منك فالذي أعطيتك هو من ثمن السلعة أو من كراء الدابة، وإن تركت ابتياع السلعة أو كراء الدابة فما أعطيتك لك. باطل بغير شيء. قال مالك في الرجل يبتاع العبد أو الوليدة بمائة دينار إلى أجل ثم يندم البائع، فيسأل المبتاع أن يقبله بعشرة دنائير يدفعها إليه نقداً أو إلى أجل ويمحو عنه المائة التي له. قال مالك: لا بأس بذلك^(١).

وكذلك يستندون في القول ببطلان بيع العربون إلى ما فيه من الغرر وأكل أموال الناس بالباطل.

(١) موطأ مالك: ج ٢ ص ٦٠٩.

قال الزرقاني في شرح الموطأ: وهو - أي بيع العربون - باطل عند الفقهاء لما فيه من الضرر والغرر وأكل أموال الناس بالباطل^(١).

وقال ابن قدامة في المغني في معرض ذكر علة القول ببطلان بيع العربون لدى القائلين به؛ لأنه شرط للبائع شيئاً بغير عوض فلم يصح كما لو شرطه لأجنبي، ولأنه بمنزلة الخيار المجهول فإنه اشترط أن له رد المبيع من غير ذكر مدة فلم يصح، كما لو قال: ولي الخيار متى شئت رددت السلعة ومعها درهم. اهـ^(٢).

ونظراً إلى أن أكثر أقوال أهل العلم في القول ببطلانه هم فقهاء المالكية، وغيرهم من فقهاء الحنفية والشافعية يتفقون معهم في منعه والقول ببطلانه، فقد يكون إيراد النصوص الفقهية عن المالكية مغنياً عن إيراد النصوص عن غيرهم في معنى المنع والقول ببطلانه.

فقد ذكر الدكتور عبد الرازق السنهوري في كتابه «مصادر الحق» مجموعة من النقول عن مجموعة فقهاء المالكية أنقلها وأدعوا لجامعها بالمغفرة والرحمة:

(١) الزرقاني. شرح الموطأ: ج ٢ ص ٢٥١.

(٢) المغني: ج ٤ ص ٥٨.

جاء في القوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٥٨-٢٥٩ ما نصه:
النوع الثالث من البيوعات بيع العربان، وهو ممنوع إن كان
على ألا يرُدَّ البائع العربان إلى المشتري إذا لم يتم البيع بينهما فإن
كان على أن يرده إليه إذا لم يتم البيع فهو جائز. اهـ.

وجاء في الخطاب ج ٤ ص ٣٦٩-٣٧٠ ما نصه: وكبيع العربان
أن يعطيه شيئاً على أنه إن كره البيع لم يعد إليه. وفسره مالك في
موطئه: بإعطاء البائع أو المشتري درهماً أو ديناراً على أنه إن أخذ
البيع فهو من الثمن وإلا بقي للبائع. أبو عمر: ما فسر به مالك
عليه فقهاء الأمصار؛ لأنه غرر وأكل مال بالباطل. قال مالك:
وأما من اشترى شيئاً وأعطى عرباناً على أنه أن رضيه أخذه وإن
سخطه رده وأخذ عربانه فلا بأس به.... قال ابن الحاجب: ومنه
بيع العربان وهو أن يعطي شيئاً على أنه إن كره البيع أو الإجارة
لم يعد إليه قال في التوضيح: فإن فاتت مضت بالقيمة. اهـ.

وجاء في الخرشي ج ٢ ص ٧٨ ما نصه: وقد نهى عليه الصلاة
والسلام عن بيع العربان وهو أن يشتري السلعة بثمن، على أن
المشتري يعطي البائع أو غيره شيئاً من الثمن على أن المشتري

إن كره البيع لم يعد إليه ما دفعه، وإن أحب البيع حاسبه به من الثمن؛ لأنه من أكل أموال الناس بالباطل وغرر.... ومثل البيع الإجارة فلا فرق بين الذوات والمنافع. اهـ.

وجاء في الشرح الكبير للدردير ج ٣ ص ٦٣ ما نصه: وكبيع العربان اسم مفرد ويقال أربان بضم أوله وعربون وأربون بضم أولهما وفتحهما وهو أن يشتري أو يكتري السلعة ويعطيه أي - يعطي المشتري البائع - شيئاً من الثمن على - أنه أي المشتري - إن كره البيع لم يُعَدَّ إليه ما أعطاه وإن أحبه حاسبه به من الثمن أو تركه مجاناً؛ لأنه من أكل أموال الناس بالباطل. اهـ.

قال الزرقاني في شرح موطأ الإمام مالك ج ٢ ص ٢٥١ ما نصه: وهو - أي بيع العربون - باطل عند الفقهاء لما فيه من الشرط والغرر وأكل أموال الناس بالباطل إن وقع فسخ وإن فات مضى؛ لأنه مختلف فيه فقد أجازته أحمد وروى عن ابن عمر جماعة من التابعين ويرد العربان على كل حال. قال ابن عبد البر: ولا يصح ما روي عنه عليه السلام من إجازته، فإن صح احتمال أنه يحتسب على البائع من الثمن إن تم البيع وهذا جائز عند الجميع. اهـ.

وذهب الإمام أحمد وجمهور أصحابه إلى القول بصحة بيع العربون ويمثل النص الآتي من المغني لابن قدامة مذهب الإمام أحمد في بيع العربون، ووجه القول بصحته وذكر مستنده على ذلك كما أنه يذكر القائلين بطلانه ووجهة قولهم بطلانه، ثم يناقش قولهم وحججهم فيقول: والعربون في البيع هو أن يشتري السلعة فيدفع إلى البائع درهماً أو غيره على أنه إن أخذ السلعة احتسب من الثمن وإن لم يأخذها فذلك للبائع.... قال أحمد لا بأس، فعله عمر رضي الله عنه.

وعن ابن عمر أنه أجازه، وقال ابن سيرين: لا بأس به، وقال سعيد بن المسيب وابن سيرين: لا بأس إذا كره السلعة أن يردّها ويرد معها شيئاً. وقال أحمد هذا معناه. واختار أبو الخطاب أنه لا يصح وهو قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي، ويروى ذلك عن ابن عباس والحسن؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع العربون رواه ابن ماجه.

ولأنه شرط للبائع شيئاً بغير عوض فلم يصح كما لو شرطه لأجنبي ولأنه بمنزلة الخيار المجهول. فإنه اشترط أن له رد المبيع من غير ذكر مدة فلم يصح، كما لو قال: ولي الخيار متى شئت

رددت السلعة ومعها درهماً، وهذا هو القياس، وإنما صار أحمد فيه إلى ما روي فيه عن نافع بن عبد الحارث أنه اشترى لعمر دار السجن من صفوان بن أمية، فإن رضي عمر وإلا فله كذا وكذا، قال الأثرم: قلت لأحمد: تذهب إليه، قال: أي شيء أقول، هذا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وضعف الحديث المروي، روى هذه القصة الأثرم بإسناده.

فأما إن دفع إليه قبل البيع درهماً وقال لا تبع هذه السلعة لغيري، وإن لم أشرها منك فهذا الدرهم لك، ثم اشتراها منه بعد ذلك بعقد مبتدئ وحسب الدرهم من الثمن صح؛ لأن البيع خلا من الشرط المفسد، ويحتمل أن الشراء الذي اشتراه لعمر كان على هذا الوجه فيحمل عليه جمعاً بين فعله وبين الخبر وموافقة القياس والأئمة القائلين بفساد العربون. وإن لم يشتر السلعة في هذه الصورة لم يستحق البائع الدرهم، لأنه يأخذه بغير عوض ولصاحبه الرجوع فيه، ولا يصح جعله عوضاً عن انتظاره وتأخير بيعه من أجله؛ لأنه لو كان عوضاً عن ذلك لما جاز جعله من الثمن في حال الشراء، ولأن الانتظار بالمبيع لا تجوز المعاوضة عنه، ولو جازت لوجب أن يكون معلوم المقدار كما في الإجارة^(١).

(١) المغني: ج٦ ص ٣٣١-٣٣٢، تحقيق الدكتور عبد الله التركي.

وقال ابن القيم رحمه الله في كتابه بدائع الفوائد ج ٤ ما نصه:
وقال في رواية الميموني: لا بأس بالعربون، وفي رواية الأثرم وقد
قيل له: نهى النبي ﷺ عن العربان، فقال: ليس بشيء، واحتج
أحمد بما روى نافع ابن عبد الحارث أنه اشترى لعمر دار السجن،
فإن رضي عمر وإلا فله كذا وكذا، قال الأثرم: فقلت لأحمد:
تذهب إليه؟ قال: أي شيء أقول، هذا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. اهـ.

وقد احتج القائلون ببطلان بيع العربون بحديث عمرو بن
شعيب، وقد تقدم نقله من الموطأ وأورده المجد في المنتقى، وقال
عنه الشوكاني في نيل الأوطار ما نصه: الحديث منقطع لأن من
رواية مالك أنه بلغه عن عمرو بن شعيب، ولم يدركه فبينهما راوٍ
لم يُسَمَّ، وسماه ابن ماجه فقال: هو مالك عن عبد الله بن عامر
الأسلمي، وعبد الله لا يحتج بحديثه، وفي إسناد ابن ماجه هذا
أيضاً حبيب كاتب الإمام مالك، وهو ضعيف، ورواه الدارقطني
والخطيب عن مالك عن عمرو بن الحرث عن عمرو بن شعيب،
وفي إسنادهما الهيثم بن اليمان وقد ضعفه الأزدي. اهـ^(١).

وقال الصنعاني في كتابه سبل السلام بعد ذكره حديث عمرو

(١) المغني ج ٥ ص ١٦٢-١٦٣.

ابن شعيب ما نصه: وأخرجه أبو داود وابن ماجه وفيه راوٍ لم يُسمَّ وسمي في رواية فإذا هو ضعيف، وله طرق لا تخلو من مقال. وروي عن عمر وابنه وأحمد جوازه. اهـ^(١).

وقال ابن الأثير، نقلًا عن تاج العروس: وحديث النهي منقطع. وقال الإمام أحمد في رواية الأثرم: وقد قيل له: نهى النبي ﷺ عن بيع العربان فقال: ليس بشيء.

ويظهر والله أعلم رجحان القول بصحة بيع العربون للأثر والمعنى، وانتفاء الدليل على المنع وإمكان الإجابة عن حجج القائلين بطلانه.

أما الأثر ففي نيل الأوطار للشوكاني قال: وأخرج عبد الرازق في مصنفه عن زيد بن أسلم أنه سأل رسول الله ﷺ في بيع العربان فأجازه. قال: وهو مرسل، وفي إسناده إبراهيم بن أبي يحيى وهو ضعيف. اهـ^(٢).

وفي المغني النص المتقدم عن الإمام أحمد في إجازته بيع العربون قال: قال أحمد: لا بأس به وفعله عمر رضي الله عنه. وعن ابن عمر

(١) جـ ٢ ص ٣٣٤.

(٢) جـ ٥ ص ١٦٢.

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ أَجَازَهُ وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ: لَا بَأْسَ بِهِ. وَقَالَ سَعِيدُ ابْنِ الْمُسَيْبِ وَابْنُ سِيرِينَ لَا بَأْسَ إِذَا كَرِهَ السَّلْعَةُ يَرُدُّهَا وَيَرْجِعُ مَعَهَا شَيْئًا وَقَالَ أَحْمَدُ: هَذَا فِي مَعْنَاهُ. اهـ.

وَأَمَّا الْمَعْنَى فَإِنْ مَالِكُ السَّلْعَةَ قَدْ حَبَسَهَا عَنِ الْعَرْضِ لِلْبَيْعِ، وَحُرِّمَ فُرْصَةُ بَيْعِهَا بِعَقْدٍ نَاجِزٍ وَبِسَعْرِ قَدْ يَكُونُ أَفْضَلَ مِمَّا بَاعَهَا بِهِ بِطَرِيقِ الْعَرَبُونَ، وَفِي هَذَا ضَرَرٌ مُحَقَّقٌ عَلَى الْبَائِعِ أَوْ مُحْتَمَلٌ، وَقَدْ أَشَارَ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى الدُّكْتُورُ عَبْدِ الرَّازِقِ السَّنْهُورِيُّ فِي كِتَابِهِ مَصَادِرُ الْحَقِّ فَقَالَ: فَالْعَرَبُونَ لَمْ يَشْطَرِطُوا لِلْبَائِعِ بَغَيْرِ عَوْضٍ، إِذِ الْعَوْضُ هُوَ الْارْتِبَاطُ وَالْإِنْتَظَارُ بِالْبَيْعِ وَتَوْقِيفُ السَّلْعَةِ حَتَّى يَخْتَارَ الْمُشْتَرِي وَلِتَفْوِيتِ فُرْصَةَ الْبَيْعِ مِنْ شَخْصٍ آخَرَ لِمُدَّةٍ مَعْلُومَةٍ. اهـ^(١).

وَأَمَّا دَلِيلُ الْقَائِلِينَ بِالْمَنْعِ مِنَ النُّقْلِ فَهُوَ حَدِيثُ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ إِيْرَادُ مَا ذَكَرَهُ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي رَدِّهِ. وَقَوْلُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي رِوَايَةِ الْأَثَرِ مَا قِيلَ لَهُ: نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْعَرَبَانِ، فَقَالَ: لَيْسَ بِشَيْءٍ. وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ دَلِيلَهُمُ النُّقْلِي لَا يَصَحُّ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ وَلَيْسَ لَهُمْ دَلِيلٌ نَقْلِي غَيْرُهُ.

(١) مَصَادِرُ الْحَقِّ ج ٢ ص ١٠١.

أما دليلهم العقلي فيمكن مناقشته بما يعطي القناعة بسقوطه وعدم اعتباره. فهم يقولون بأن بيع العربون يشتمل على المحاذير الآتية:

أولاً: هو من قبيل أكل أموال الناس بالباطل.

ثانياً: ما فيه من الغرر الموجب لبطلانه.

ثالثاً: ما فيه من شرط شيء للبائع بغير عوض في حال الرد.

رابعاً: هو بمنزلة الخيار المجهول.

خامساً: لمخالفته القياس.

سادساً: ما روي عن رسول الله ﷺ من النهي عنه، وإن كانت طرقه كلها لا تخلو من مقال إلا أن بعضها يقوي البعض الآخر كما ذكر الشوكاني في نيل الأوطار^(١).

فقولهم بأن العربون من أكل أموال الناس بالباطل غير صحيح، فالعربون ثمن حبس السلعة، وعوض عن حرمان صاحبها من فرص عرضها للبيع لتحصيل بيع ناجز قد يكون بسعر أفضل.

(١) موطأ مالك، شروح مختصر خليل، المغني لابن قدامة، الموسوعة الفقهية الكويتية، نيل الأوطار، سبل السلام.

وقد ذكر هذا المعنى الدكتور عبد الرازق السنهوري في كتابه مصادر الحق فقال: فالعربون لم يشترط للبائع بغير عوض، إذ العوض هو الانتظار بالبيع وتوقيف السلعة حتى يختار المشتري وتفويت فرصة البيع من شخص آخر لمدة معلومة. اهـ.

وقولهم بأن فيه غرراً موجباً لبطلانه. قول غير صحيح، فقدّر العربون معروف، ولا بد لاعتباره من مدة معينة تعطي دافع العربون مهلة ليختار أثناءها إمضاء العقد أو الرد. نعم لو كانت مدة الخيار مجهولة لوقع الغرر في ذلك ولكننا نشترط لصحة بيع العربون أن تكون المدة معلومة.

وقولهم بأن المشتري شرط للبائع شيئاً بغير عوض غير صحيح، فالبائع حبس السلعة عن عرضها للشراء وحرّم من فرص بيعها بما قد يكون أكثر غبطة ومصلحة. فالعربون عوض عن هذا الانتظار وهذا الحرمان. وقولهم هو بمنزلة الخيار المجهول هذا صحيح لو خلا بيع العربون من خيار محدد بوقت معين. أما الخيار في بيع العربون فيشترط أن يكون في مدة معلومة للرد أو الإمساك.

وقولهم لمخالفته القياس هذا القول مسلم به لو كان العربون في غير مقابلة عوض، ولكننا نرى أن العربون في مقابلة عوض

هو الانتظار بحبس السلعة وحجبها عن الرغبة في شرائها لمدة محددة، وذلك لصالح مشتريها أو في مقابلة ما دفعه عربوناً للانتظار بها حتى يقرر ما يراه إمضاءً أو ردًا.

وأما الاحتجاج بحديث عمرو بن شعيب فقد تكرر نقل أقوال أهل العلم في رده وأنه ليس بشيء، وأما القول بأن طرده، وإن كانت لا تسلم من مقال، إلا أن بعضها يقوي بعضًا، هذا القول فيه نظر، فالضعيف لا يقوي ضعيفًا ولا تحصل بالضعفاء قوة.

وللدكتور السنهوري إجابة عن حجج القائلين ببطلان بيع العربون يحسن بنا إيرادها إكمالاً للفائدة، وتأكيدًا لإجابتنا عن هذه الحجج. فقد ذكر ما ذكره ابن قدامة رحمته الله في كتابه المغني عما يتعلق بمسألة بيع العربون، ثم عقب على ذلك بقوله:

أولاً: إن الذين يقولون ببطلان بيع العربون يستندون في ذلك على حديث النبي عليه السلام الذي نهى عن بيع العربون، ولأن العربون اشترط للبائع بغير عوض، وهذا شرط فاسد لأنه بمنزلة الخيار المجهول، إذا اشترط المشتري الخيار الرجوع في

البيع من غير ذكر مدة كما يقول: ولي الخيار متى شئت رددت السلعة ومعها درهماً.

ثانياً: إن أحمد يجيز بيع العربون، ويستند في ذلك إلى الخبر المروي عن عمر - وضعف الحديث المروي في النهي عن بيع العربون - وإلى القياس على صورة متفق على صحتها، هي أنه لا بأس إذا كره المشتري السلعة أن يردّها ويرد معها شيئاً، قال أحمد: هذا في معناه.

ثالثاً: ونرى أنه استطاع الرد على بقية حجج من يقولون ببطالان بيع العربون، فالعربون لم يشترط للبائع بغير عوض، إذ العوض هو الانتظار بالبيع وتوقيف السلعة حتى يختار المشتري، وتفويت فرصة البيع من شخص آخر لمدة معلومة، وليس بيع العربون بمنزلة الخيار المجهول، إذ المشتري إنما يشترط خيار الرجوع في البيع بذكر مدة معلومة إن لم يرجع فيها مضت المدة وانقطع الخيار. اهـ^(١).

(١) مصادر الحق: ج ٢ ص ١٠١-١٠٢.

وأخص الرد على القائلين بطلان أخذ العربون في مقابلة إعطاء
البائع المشتري خيارًا للرد أو الإمساك لمدة محددة وذلك فيما يلي:
أولاً: البيوع والإيجارات وغيرها من التعامل المالي الأصل فيها
لدى مجموعة من علماء المسلمين الإباحة، وعلى المعترض في كل
مسألة من مسائل المعاملات وأحكامها الدليل على القول بالمنع.
ثانيًا: حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لا يصلح
للاستدلال لما في إسناده من القوادح.

ثالثًا: القول بأن العربون من أكل أموال الناس بالباطل قول
غير صحيح، فهو في مقابل حبس البائع سلعته ومنعها من البيع
مدة خيار العربون، وفي هذا تفويت فرصة بيعها بيعًا ناجزًا. وقد
يكون بأكثر مما باعها به على مشتريها بخيار العربون. ولا شك أن
حرمان البائع من فرصة بيعها بأكثر مما باعها به، وحبسها لذلك
يحتاج إلى مقابل، فالمقابل هو العربون.

رابعًا: احتج الإمام أحمد على جواز أخذ العربون بحديث نافع
ابن عبد الحارث في شراء بيت صفوان بن أمية على شرط رضا
عمر بذلك، وقد أعطاه عربونًا لذلك الشرط.

خامسًا: القول بجهالة المدة مردود بوجوب اشتراط مدة محددة بين الطرفين البائع والمشتري لصحة بيع العربون.

سادسًا: القول بأن العربون أو جزءًا من الثمن لا يصح أن يكون ثمنًا لفوات الفرصة وحبس المبيع؛ لأن العربون في حال إمضاء المشتري البيع يعد جزءًا من الثمن. ولو كان ثمنًا لفوات الفرصة لما عُدد من ثمن المبيع في حال الإمضاء. والجواب عن هذا الإيراد أن الفرصة لم تضيع على البائع فقد ضمن صفقة البيع. ويعد ما دفعه عربونًا في حال الإمساك جزءًا من الثمن، حيث إنه يعتبر تعويضًا عن الضرر اللاحق بالبائع في حال الرد الناتج عنه فوات فرصة البيع على طرف آخر. فإذا اختار المشتري الإمساك انتفى تضرر البائع بفوات فرصة البيع.

وقد صدر من مجمع الفقه الإسلامي الدولي قرار بإجازة بيع العربون، هذا نصه:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد
خاتم النبيين وعلى آله وصحبه.

قرار رقم: ٧٦ / ٣ / ٨٥.

بشأن بيع العربون

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثامن
ببندر سيري باجوان، بروناي - دار السلام من ١ إلى ٧ محرم
١٤١٤ هـ الموافق ٢١ - ٢٧ يونيو ١٩٩٣ م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص
موضوع: «بيع العربون».

وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله. قرر ما يلي:

١ - المراد ببيع العربون بيع السلعة مع دفع المشتري مبلغاً من
المال إلى البائع على أنه إن أخذ السلعة احتسب المبلغ من
الثمن، وإن تركها فالمبلغ للبائع.

ويجري مجرى البيع الإجارة، لأنها بيع المنافع. ويستثنى من
البيوع كل ما يشترط لصحته قبض أحد البدلين في مجلس

العقد (السلم) أو قبض البدلين (مبادلة الأموال الربوية والصرف) ولا يجري في المراجعة للأمر بالشراء في مرحلة المواعدة ولكن يجري في مرحلة البيع التالية للمواعدة.

٢ - يجوز بيع العربون إذا قيدت فترة الانتظار بزمان محدود. ويحتسب العربون جزءاً من الثمن إذا تم الشراء، ويكون من حق البائع إذا عدل المشتري عن الشراء. اهـ.

تكييف العربون:

اختلف القائلون بصحة بيع العربون في تكييفه هل هو شرط جزائي استحققه البائع لقاء تخلف المشتري عن الوفاء بالالتزام بالشراء، أو هو تعويض عن ضرر محقق على البائع أو محتمل.

فالذين يقولون بأنه تعويض عن شرط جزائي لقاء العدول عن الشراء يقولون بأن العربون في نظر الشارع معناه أن المتبايعين قد أرادوا إثبات حق الرجوع لكل منهما في نظير الالتزام بدفع قيمة العربون، فجعلوا العربون مقابلاً لحق الرجوع، ومن ثم لا يجوز تخفيض العربون إذا تبين أن الضرر الذي أصاب الآخر أقل من قيمته، كما لا يجوز إذا تبين أن الضرر الذي أصاب الطرف الآخر

أكبر، كما لا يجوز إلغاء العربون ولو لم يترتب على العدول عن الشراء ضرر^(١).

والذين يقولون بأن العربون ليس شرطاً جزائياً، وإنما هو تعويض عن منع عرض البضاعة للبيع لقاء الالتزام ببيعها على من بذل العربون بحجب فرص بيعها بسعر ناجز، وقد يكون بسعر أفضل. وحجب الفرص المتاحة فيه ضرر على مالك السلعة، إما ضرر محقق أو ضرر محتمل. أما الضرر المحقق فيتضح فيما لو تقدم إلى مالك السلعة من يريد شراءها بسعر أفضل وبيع ناجز، فيمتنع البائع من ذلك لقاء التزامه ببيعها على من بذل العربون في شرائها. وأما الضرر المحتمل فيتضح كذلك من حجب فرص بيعها لقاء الالتزام، وذلك بإبعادها عن عرضها للبيع الذي هو مظنة المصلحة والغبطة. ففي حجب السلعة عن عرضها للبيع حرمان مالكيها من تشوفه لبيعها بعقد ناجز وبسعر قد يكون أفضل، وهذا عين الضرر.

فإذا قلنا بأن العربون شرط جزائي فإن هذا القول يجعل العربون خاضعاً للنظر القضائي عند النظر في الضرر

(١) الوسيط للسنيهوري: ج٤ ص ٩٠.

الموجب لاستحقاقه، حيث إن الشرط الجزائي تعويض
اتفق المتعاقدان على تقديره وذلك عن الضرر الذي ينشأ عن
الإخلال بالعقد. ولهذا كان للقاضي حق النظر في مقدار هذا
الشرط إذا كان مبالغاً في تقديره فله حق تخفيضه وله حق
إلغائه في حال انتفاء الضرر. وهذا النظر القضائي لا يصح
إجراؤه في العربون لكونه تعويضاً عن ضرر محقق أو محتمل
لقاء امتناع بائع السلعة بيع عربون عن عرضها للبيع وفوات
مصلحته في ذلك.

ولو قلنا بأن العربون تعويض عن ضرر فإن للقضاء حق
التدخل في تغيير مقداره زيادة أو نقصاً فإذا كان الضرر أقل من
المعين فللقاضي حق تخفيضه وإن كان أكثر فله حق زيادته، وهذا
لا يتأتى في العربون، إذ هو شيء جرى اتفاق المتعاقدين على
مقداره وتعيينه واستحقاقه على من يعدل عن إمضاء عقد شرائه.
وهذه الإيرادات على تخريج العربون على الشرط الجزائي أو
التعويض عن الضرر تجعلنا نبحث عن تكييف للعربون يسلم
من هذه الإيرادات ويتفق مع حقيقة العربون.

وبعد النظر والتأمل فقد يظهر لنا وجه لتخريج العربون على
تكييف تظهر سلامته من الإيرادات. ذلك أن العربون جزء من
الثمن في حال اختيار المشتري الإمساك. وفي حال اختياره الرد
فإن البائع يستحق العربون لأنه في مقابلة تعويض عن ضياع
مصلحة محتملة كان المشتري سبباً في ضياعها على البائع. وبهذا
نستطيع الخروج من الإيرادات السابقة، ومن الإيرادات كذلك
على بيع العربون واعتبار بطلانه بها.

وقد يخرج بيع العربون على بيع ناجز بين البائع والمشتري
بثمن معين يدفع المشتري جزءاً من الثمن هو العربون، والباقي
يدفعه في حال اختياره بقاء المبيع عنده يعطيه البائع وعداً بشرائه
ما باعه إياه في حال رغبته عن المبيع وبثمن أقل من ثمن مشتراه
بقدر العربون، وقد قال بهذا القول بعضهم، ولا يخفى ما في هذا
القول من التكلف والبعد عن واقع الحال.

ويذكر الدكتور السنهوري أن الفقه الغربي يتفق مع المذهب
الحنبلي في أن المشتري يفقد العربون إن كره البيع، وإن اختار
الإمساك حسب العربون من الثمن، وأن جميع القوانين المدنية في
البلاد العربية تأخذ بذلك.

وبعد أن تم لنا تعريف العربون واستعراض أقوال أهل العلم في حكمه ومناقشة حجج القائلين بطلانه، وذكر مستند القول بصحته، وإيراد نص قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي، يحسن بنا النظر في حاجة المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية إليه كعنصر تنشيط للتجارة والاستثمار.

لا شك أن الحركة الاقتصادية في العالم قد تطورت أحوالها وظروفها ومقومات نشاطها وأسباب تعدد طرقها، وقد اتسمت بالجدية في الأداء والدقة في احتساب الزمن واعتبار الكلمة في الإلزام والالتزام. وهذا يعني إيجاد ضوابط للجدية في التعامل إيجاباً وقبولاً. ولا شك أن الأخذ بمبدأ العربون من أهم ضوابط الجدية في الحركات الاقتصادية بيعاً وشراءً وإجارة. وأن الناس في حاجة إلى الأخذ ببيع العربون في معاملاتهم، لاسيما وفي الأخذ به من الفوائد والاطمئنان إلى سلامة التحرك التجاري ما لا يخفى، وقد اتضح من المناقشة السابقة ما يجعل العربون أمراً مشروعاً في دلالاته ومعناه - والعلم عند الله تعالى - ولعل من كمال البحث التعرض في البحث إلى أحكام المسائل الآتية:

١ - هل يجوز العربون في بيع النقد بجنسه وفي الصرف؟

- ٢ - هل يجوز أن يكون العربون في الخدمات كما في السلع؟
- ٣ - هل يجوز اعتبار العربون مبلغاً مستقلاً عن ثمن السلعة؟
- ٤ - هل يجوز العربون عند شراء الأوراق المالية كالأسهم؟
- ٥ - هل يجوز العربون في بيع المربحة؟
- ٦ - هل يلزم في بيع العربون أن تكون السلعة حاضرة للمعاينة، أم يجوز عند المواعدة بالشراء؟

حكم بيع العربون في بيوع الصرف:

لا يخفى أن بيوع المصارفة لها حالان: الحال الأولى أن تكون المصارفة في جنس واحد كبيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والعملية الورقية بجنسها. فهذه الحال يشترط لصحة المصارفة فيها شرطان أحدهما المماثلة والثاني التقابض في مجلس العقد. الحال الثانية أن تكون المصارفة بين جنسين مختلفين كالذهب بالفضة أو العملات الورقية المختلفة جنساً بهما أو بعضها ببعض كالدولار الأمريكي بالريال السعودي أو الجنيه المصري بالجنيه الإسترليني، فهذه الحال يشترط لها شرط واحد هو التقابض عند

المصارفة في مجلس العقد، ودليل ذلك كله قوله ﷺ فيما رواه عنه عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيفما شئتم إذا كان يداً بيد». رواه الإمام أحمد ومسلم.

وأخذاً بهذه الأحكام في المصارفة ومن هذه الأحكام التقابض في مجلس العقد، وحيث إن بيع العربون يقتضي تأخير الثمن حتى اختيار المشتري ما يراه من إمضاء البيع أو رده، وعليه فلا يجوز بيع العربون في بيوع الصرف في كلا الحالين، والحال أن البيع معلق على خيار المشتري. والعلم عند الله تعالى.

حكم كون العربون مبلغاً مستقلاً عن ثمن السلعة:

نظراً إلى أن العربون في مقابلة حبس السلعة والامتناع عن عرضها لقاء الالتزام ببيعها على دافع العربون، فلا يظهر لي مانع من اعتبار العربون مبلغاً مستقلاً عن ثمن السلعة، حتى لو كان العربون عيناً، إلا أنه في حال اختيار إمضاء البيع فيجب

أن يحتسب هذا المبلغ من الثمن، وفي حال كونه جنسًا غير جنس الثمن فيجب أن يُقَوِّمَ بجنسه - أي جنس الثمن - حتى يعرف مقداره ويحسب من ثمن المبيع في حال الإمضاء. أما إذا اختار دافع العربون الرد، فإن العربون من حق المدفوع إليه سواء أكان مبلغًا من الثمن من جنس ثمن المبيع أم كان من غير جنسه أو كان عينًا.

حكم العربون في المنافع:

سبق إيراد ما في موطأ مالك من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده حيث قال الإمام مالك بعد روايته الحديث لتصوير بيع العربون مانصه: وذلك فيما نرى، والله أعلم، أن يشتري الرجل العبد أو الوليدة أو يتكاري ثمن يقول للذي اشترى منه: أعطيك دينارًا أو درهمًا أو أكثر أو أقل، على أني إن أخذت السلعة أو ركبت ما تكاريت منك فالذي أعطيك من ثمن السلعة أو كراء الدابة، وإن تركت ابتياع السلعة أو كراء الدابة فما أعطيتك لك. اهـ.

فهذا الإمام مالك رحمته الله يفسر العربون بأنه دفعة أولى في الشراء أو الإيجار في حال تمام البيع، وفي حال العدول عن الشراء أو الكراء يكون العربون للبائع أو المؤجر. فالإمام مالك رحمته الله وإن كان يرى بطلان بيع العربون إلا أنه يراه جاريًا في الإجارة كما يراه جاريًا في البيع. ولا يخفى أن بيع العين أو إيجارها بيع في كلا العقدين فهما بيع عين أو منفعة، وفي كل منهما معنى بيع العربون. وهذا يعني جواز العربون في المنافع كجوازه في بيع الأعيان، بقول الدسوقي في حاشيته على الدردير ما نصه: بيع العربان يجري في البيع والإجارة لا في البيع فقط^(١). اهـ.

ويقول الخرشى ما نصه: ومثل البيع الإجارة فلا فرق بين الذوات والمنافع^(٢). اهـ.

حكم العربون في شراء الأسهم:

لا يخفى أن السهم في الشركات المساهمة حصة مشاعة في شركة ذات حصص محدودة، وأن ملكية هذا السهم تعني امتلاك مقدار

(١) جـ ٣ ص ٦٣.

(٢) جـ ٥ ص ٧٨.

هذا السهم في الشركة، فإذا كانت الشركة من الشركات المباح نشاطها وأصول ملكيتها، فتداول أسهمها بالبيع والشراء جائز وكل شيء يجوز بيعه حالاً ومؤجلاً فإن العربون جائز في بيعه. والعلم عند الله تعالى.

حكم العربون في بيع المrabحة:

المrabحة هي أن يبيع الرجل على آخر سلعة معينة بما قامت عليه السلعة من ثمن وعمولة وغير ذلك، وبربح معين بنسبة مما قامت به السلعة، ولا شك أن معنى العربون متحقق في هذا النوع من البيوع وبناء على ذلك فلا يظهر مانع من اعتباره وجواز البيع به. والله أعلم.

حكم المواعدة على الشراء وأخذ العربون لذلك:

من المعلوم أن العربون دفعة أولى من ثمن المبيع في حال اختيار إمضاء البيع، وهو تعويض عن ضرر واقع أو محتمل الوقوع في حال العدول عن الشراء، وأنه لا يكون إلا في عقد بيع أو إجارة استكملت فيه شروطه وأركانها. والمواعدة على البيع والشراء لا تعتبر بيعاً ولا شراءً، وإنما هي وعد من كل من البائع والمشتري

بذلك. والمبيع عند الواعد بالبيع لا يزال في ملكه وتحت تصرفه، وتصرفه فيه نافذ قبل الوعد وبعده سواء أكان ذلك بيعاً أم هبة أم وقفاً أم غير ذلك من التصرفات المعتبرة. ولكن يبقى على الموعود بالشراء موجب الالتزام بالوعد - على القول بأن الوعد ملزم - الاحتياط لهذا الالتزام بأخذه من الواعد بالشراء مبلغ ضمان يسمى هامش جدية وهذا هو معنى العربون، إلا أنه لا يعتبر عربوناً ولا يعتبر جزءاً من الثمن في حال الوفاء بالوعد بالبيع، حيث إنه في حال الوفاء بالوعد بالبيع لا يستحق على الواعد شيء بعد وفائه بوعده ويعيد له هذا المبلغ حيث انتفت الحاجة إليه.

ونظراً إلى أن العربون لا يكون إلا في عقد بيع أو إجارة وهو دفعة أولى من الثمن في حال اختيار إمضاء العقد، فلا يجوز أن يكون العربون في المواعدة على الشراء، وهذا لا يعني القول بعدم جواز أن يدفع الموعود بالشراء شيئاً من المال للواعد لقاء التزامه بالوفاء بالوعد في وقته فما يدفعه الموعود هو أجرة للواعد بوعده الملزم.

فليس هذا المال عربوناً، وإنما هو هامش جدية، ويمكن أن يكون من الشروط الجزائية وهو خاضع للاتفاق بين المتواعدين فإن اتفقا على أن يكون جزءاً من الثمن في حال الشراء لزم الاتفاق ونفذ.

وإن اتفقا على استحقاقه للموعد له دون اعتباره جزءاً من الثمن في حال الشراء فهما على ما اتفقا عليه. إذ المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً.

ومما تقدم يتضح أن العربون من مفردات الإمام أحمد، وأن القائلين بعدم جوازه جمهور علماء المذاهب الثلاثة، الحنفية، والمالكية، والشافعية، وأن مبررات القول بجوازه وجيهة وتتفق مع المقاصد الشرعية والمصالح المستهدفة، وأنه في مقابل التنازل عن مصلحة محققة أو محتملة. ونظراً لوجاهته واعتباره عنصراً من عناصر الجدية في التجارة وقد أخذت به القوانين التجارية العامة، فقد اتجه بعض القائلين به ممن تحمسوا للقناعة به وتجاوزوا الحد في قبوله إلى اعتباره حقاً من الحقوق التي يجوز تبادلها على سبيل المعاوضة. وهذا الاتجاه انحراف به إلى ما لا يتحملة مجاله وتكييفه.

وعليه فأرى أن العربون تعويض عن فرصة حق لمن هو مستحق له من طرفي العقد بشرط أن يكون لخيار العربون مدة محددة معلومة، ويبقى حق باذل العربون في الإمساك أو الرد في الحالات التالية:

أولاً: ألا يتصرف باذله في العين التي اشتراها أثناء المدة بما يؤثر على الملكية مثل بيعها أو رهنها أو وقفها أو تأجيرها أو هبتها.
ثانياً: ألا يعطي باذله لمستحقه أمراً بإمضائه الشراء وذلك أثناء سريان وقته.

وينتهى خيار العربون ثم لزوم عقد البيع بعد ذلك بالحالات التالية:
أولاً: أن يختار باذل العربون الإمساك أثناء سريان الخيار.
ثانياً: أن يتصرف باذل العربون في محل العقد بما يؤثر على الملكية أثناء الخيار.

ثالثاً: أن تنقضي مدة الخيار دون إشعار باذل العربون بالرد.

حكم بيع العربون

تصوير مسألة بيع العربون:

ليس المقصود بهذه المسألة البيع المعلق على خيار النفاذ من عدمه في مقابل مبلغ العربون وذلك بين طرفي العقد فهذه المسألة كانت موضوع البحث وقد استكملت جهدي في بحثها وفيما توصلت إليه فيها من نتيجة. ولكن الموضوع هنا تناقل الأيدي

على العربون على سبيل البيع. وتصوير ذلك أن يبيع أحد الأشخاص - شخص طبيعي أو اعتباري - أصلاً من الأصول - ثابتاً أو منقولاً - على آخر بموجب عقد معلق نفاذه على خيار لمدة معينة في مقابل مبلغ معين. ثم يقوم المشتري ببيع هذا الأصل بخيار لمدة لا تتجاوز مدته في خياره وبمبلغ عربون يزيد عن عربونه الذي بذله.. هذا تصوير ما يسمى ببيع العربون على سبيل التابع: فهل هذا جائز؟

والجواب: لا يخفى أن العربون مما اختلف في جوازه أهل العلم. فذهب جمهورهم إلى عدم جوازه، وأنه من أكل أموال الناس بالباطل لكونه في غير مقابلة حق. وانفرد الإمام أحمد وأصحابه بالقول بجوازه. وقد مرّ في البحث تفصيل الخلاف في ذلك وذكر مستند كل قول وتوجيهه. وأن القول بجوازه مقيد ومشروط بشروط أهمها أنه خيار لأحد طرفي عقد بيع أو إجارة في نفاذ العقد أو ردّه ولمدة محدودة. وأن أحقيته تنتهي بأحد أمور أحدها أن يقرر دافع العربون اختيار إمضاء العقد ويبلغ الطرف الآخر بذلك خلال مدة الخيار. الثاني أن يتصرف دافع العربون بمحل العقد - المبيع - بما يتصرف به المالك في

ملكه من بيع أو إيجار أو هبة أو وقف أو نحو ذلك خلال مدة الخيار. الثالث أن تنتهي مدة الخيار دون إبلاغ من دافع العربون بقراره من إمساك أو رد.

وتأسيساً على هذا فإن بائع الأصل الذي اشتراه مع عربونه قد ترتب عليه بذلك تصرفه في الأصل محل العربون بما ينهي حقه في العربون. وبهذا يتضح أنه باع ما لا يملك. ومن شروط البيع المتفق عليه بين أهل العلم أن يكون المبيع مملوكاً للبائع وقت العقد. ويتضح أيضاً أن العلاقة بين الطرفين قد انتهت بنفاذ العقد حيث تحوّل العربون إلى جزء من الثمن، وأما البيع اللاحق بخيار العربون فهو عقد صحيح معلق على مدة الخيار إلا أن العلاقة في هذا العقد اللاحق محصورة بين طرفيه اللاحقين، وليس لما لك العربون الأول علاقة بهما. وقد تحول العربون الأول إلى أن يكون جزءاً من ثمن المبيع الأول. وليس محلاً للتداول. وبهذا يتضح أن بيع العربون الأول وفق التصوير المذكور بيع باطل. والله أعلم.

هذا ما تيسر إيرادُه والله المستعان

من مراجع البحث:

- ١ - موطأ الإمام مالك.
- ٢ - شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك.
- ٣ - المنتقى للمجد ابن تيمية.
- ٤ - نيل الأوطار على المنتقى للشوكاني.
- ٥ - سبل السلام شرح بلوغ المرام للصنعاني.
- ٦ - المغني لابن قدامة.
- ٧ - بدائع الفوائد لابن القيم.
- ٨ - مصادر الحق للدكتور عبد الرزاق السنهوري.
- ٩ - الوسيط في شرح القانون المدني للسنهوري.
- ١٠ - الموسوعة الفقهية الكويتية.
- ١١ - لسان العرب.
- ١٢ - القاموس المحيط.
- ١٣ - تاج العروس.



الْبَحْثُ الثَّالِثُ عَشَرَ

بحث في الضوابط الشرعية

لسد الذرائع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، وصلى الله وسلم على رسول الله محمد، وعلى آله
صحابه وبعد:

الواقع أن التشريعات الإسلامية تعتمد على قواعد وأصول ومبادئ تتفرع عنها جزئيات هي المسائل الناتجة عن الممارسات في الحياة العامة فيما يتعلق بالإيمان والعبادات والعلاقات العامة والمعاملات المالية وأحوال الأسرة والحقوق والشؤون القضائية وغيرها. وقد جرى تطبيق هذه التشريعات، واتسع التطبيق حينما اتسعت الدولة الإسلامية وتنفس العالم الصعداء حينما عم تطبيقها غالب الشرائع البشرية ممن هم تحت السلطة الإسلامية. واطمأن أفراد هذه الشرائع إلى حقوقهم وحفظها وأخذها ممن هي واجبة عليهم، أو من هي بيده. واختارت الدول المجاورة لسلطان الدولة الإسلامية من أصول وقواعد ديننا ما مزجت به قوانينها ورأت العدل والنصف والتأصيل في قوانينها بعد ذلك وهذا من كمال الشريعة، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، وقال رسول الله ﷺ: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي

ابداً كتاب الله وسنة رسوله». فليس في الوجود حتى قيام الساعة مسألة من مسائل تنظيم الحياة العامة إلا وفي هذا الدين التوجيه إلى بيان حكمها وسلامة تطبيقها من الخطأ والزلل وسوء الاتجاه. سواء، أكان ذلك فيما يتعلق بعلاقة العباد مع ربهم، أم كان ذلك فيما يتعلق بعلاقة العباد مع بعضهم، ولا يعني هذا أن جميع جزئيات مسائل الممارسات الحياتية منصوص عليها في مصادر التشريع. وإنما المقصود بذلك أن الدين الإسلامي مبني على قواعد ومبادئ وأصولٍ تهدف إلى خدمة الإنسان، وتقديم ما تتحقق به مصالحه، وينتشر به الأمن في ربوعه، وأن علاج كل مشكلة فقهية من نوازل العصر يمكن أن يستنبط من هذه القواعد والأصول فتتحقق بذلك المصلحة، وفي مثل هذا يقول ابن القيم رحمه الله: إذا تحققت المصلحة فثم شرع الله. ا.هـ.

ومن القواعد الشرعية التي انبنت عليها الأحكام الشرعية:

- ترك أدنى المصلحتين لتحصيل أعلاهما.
- ارتكاب أخف الضررين لتفويت أعلاهما.
- درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.
- المشقة تجلب التيسير.

- للوسائل حكم غاياتها.
 - الذريعة وسيلة لها حكم مآلها من حيث الإباحة أو المنع.
- وهذا معنى قولنا بأن الدين الإسلامى صالح لكل زمان ومكان. فصلاحه لكل زمان وفي كل مكان تطبيق قواعده وکلياته وأصوله ومبادئه، واستهداف مقاصده الشرعية وما تحقّقه من مصالح مستهدفة. لاستنباط حلول مشاكل الجزئيات الناتجة عن تطور الحياة في شتى شؤونها وذلك من هذه القواعد والکليات.

ولا شك أن من أصول ديننا الإسلامى النظر في مآلات الذرائع، وأن التحليل والتحريم ينبنيان على مآلات الذرائع. فإن كانت الذريعة توصل إلى أمر مشروع صار الحكم إلى الإباحة، أو الاستحباب، أو الوجوب، حسبما تقضيه المصلحة. وفي هذه الحال يجب الإبقاء على باب الذريعة مفتوحًا. وإن كانت الذريعة توصل إلى أمر غير جائز صار الحكم متجهًا إلى المنع وسد باب الذريعة إليه، سواء أكان ذلك الأمر على سبيل الكراهة أم على سبيل التحريم.

وقاعدة سد الذرائع هي منطلق قاعدة: للوسائل حكمُ غاياتها. فإن كانت الغاية مشروعةً من حيث الجواز أو الاستحباب أو الوجوب فإن الوسيلة تابعة لغايتها، فيجب إبقاء الذريعة على أصل وجودها جوازاً أو استحباباً أو وجوباً. وإن كانت الغاية محظورة من حيث الكراهة أو التحريم. فيجب في هذه الحال سد الذريعة إلى ذلك.

والذريعة إلى الشيء قد تكون نتيجة السير فيها الأخذ بما توصل إليه من غاية سواء أكانت مشروعة أم محظورة. وهذا هو الغالب الأغلب. ولهذا اعتبرها أهل العلم قاعدة يبنّي الحكم عليها تبعاً لغاياتها من التحليل أو التحريم. وهذا لا يعنى حتمية وصول سالكها إلى غايتها. فقد تكون الوسيلة ذريعة إلى الوصول إلى غايتها، وهذا هو الغالب الأغلب. وقد لا توصل إلى غايتها وهذا هو القليل في شأنها. وعلى هذا القول قد يُورد مورد القول: إذا كان الأمر في ابتناء الأحكام عليها هو غلبة الظن في الوصول عن طريقها إلى الحل أو التحريم فهل يجوز ابتناء الأحكام على الظنون الغالبة؟ والجواب: إن أحكام التحليل والتحريم تبني على اليقين أو على غالب الظن. أما من حيث اليقين فمثاله: أن الله ذكر عن

الخمير والميسر أن فيهما نفعاً وفيهما ضرراً وأن ضررهما أكثر من نفعهما، ولهذا جاء الحكم بصرف النظر عن نفعهما واعتبار ما فيهما من ضرر، وترتيب الحكم الشرعي على ذلك. فجاءت مشروعية الحكم بتحريمهما، قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩)، ثم جاءت الآية الأخرى قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠). فجاء سد الذريعة لما يفضي به الخمير، وما عطف عليه مما يريده الشيطان للناس من إيقاع العداوة والبغضاء فيما بينهم وصدهم عن ذكر الله وعن الصلاة.

وأما من حيث الظن فمثاله أن من شك في صلاته، صلاة الظهر مثلاً، هل صلى ثلاث ركعات أم أربع ركعات، وكان ظنه الغالب أنه لم يصل إلا ثلاث ركعات. ومع ذلك أخذ بظنه المغلوب فاعتبر نفسه مصلياً صلاة كاملة أربع ركعات. ولم يأخذ بظنه الغالب فالذى عليه جمع من أهل العلم أن صلاته غير صحيحة؛ لأنه في حكم من صلى الظهر ثلاث ركعات حيث يجب عليه أن يبنى

على اليقين فغالبه الأغلب هو الذريعة إلى الأخذ بصحة صلاته فيصلي ركعة رابعة. والمتبع للأحكام العامة في الإيمان والعبادات وأحوال الأسرة والمعاملات المالية وغيرها من الأحكام الحاكمة لكثير من تعامل الناس فيما بينهم يجد أن قاعدة سد الذرائع وإبقائها على ما هي عليه في الأصل قد انبنت عليها الأحكام في التحليل والتحريم والكراهة والاستحباب والإباحة.

وقد ساعد في ابتناء الأحكام الشرعية عليها مجموعة من القواعد الشرعية ومنها: درء المفسد مقدم على جلب المصالح. ترك أدنى المصلحتين لتحصيل أعلاهما. ارتكاب أدنى الضررين لتفويت أعلاهما. والذريعة إلى الشيء قد تكون صحيحة مؤكدة فهذه الحال يجب الأخذ بنتيجتها فإن كانت موصلة إلى محرم أو مكروه كراهة تحريم فيجب سدها. وإن كانت إلى مباح أو مستحب أو واجب فيجب إبقاؤها على أصل فتحها. وإن كان أمر الذريعة في حال استواء بين إيصالها إلى الغاية أو عدم ذلك فهذا ميدان الراسخين في العلم المؤهلين للاجتهاد والقدرة على الاختيار والترجيح في ضوء النظر في المقاصد الشرعية وتحقيق المصالح المشروعة.

أما إذا كان أمر الذريعة محققاً الوصول إلى المحذور شرعاً أو كان الغالب عليه ذلك فيجب سدُّ الذريعة إليه لأن للذريعة حكم الغاية إليها إباحةً وحظرًا.

ومن منطلق قاعدة أن حكم الذريعة حكمُ غايتها نستطيع أن ندرك مدى إعمالها في عقود البيوع والإيجارات والمشاركات وغيرها من عقود وتعامل بين الناس بعضهم مع بعض، وآثار تطبيقها على هذه العقود من حيث الشروط والضوابط والقيود وما تصح به العقود وما لا تصح استهدافاً لتطهير العقود مما يعتبر من ذرائع أكل أموال الناس بالباطل كالربا والغرر والغبن والجهالة والنجش والغش والتدليس والاسترسال والأخذ بما يتنافى مع المصالح العامة كالاختكار والتلاعب بالأسواق بما يسبب التضليل في نتائج حركات الأسواق وكذا ما يتعلق بتحزبات أهل السوق في التحكم في الأسعار.

وكذا فيما يتعلق ببيوع الاختيارات-الأوبشن- فلا شك أن أي عقد معاوضة يشتمل على أي سبب من هذه الأسباب المؤثرة على صحة العقود فإنَّ هذا العقد قابل للفساد أو البطلان. وفي حال تأثره بما يفسده أو يبطله فإن أي كسب من ورائه يعتبر من

أكل أموال الناس بالباطل . وعليه فإن الذريعة إلى هذه العقود في
المعاوضات المشتملة على هذه الأسباب يجب سدها وإبطال العقود
المشتملة عليها أو تصحيحها باستبعاد ما يعتبر ذريعة إلى إبطالها.

ومن التصحيحات للعقود استبعاد ما يؤثر على صحتها،
ومن ذلك عقود التورق، فإن عقود التورق الأصل فيها أنها
عقود بيع مستكملة جميع ما يتعلق بصحتها من حيث شروطها
وأركانها وانتفاء ما يؤثر على صحتها من حيث الظاهر . ولكن
نظراً إلى أنه يمكن أن يستخدم عقد التورق حيلة إلى الربا من
حيث صدور البيع ممن لا يقصد البيع وإنما يقصد ما يقصده
المقرضون من حصولهم على زيادة على ما أقرضوه لقاء أجل
سداد القرض . فبيع السلعة على مريد التمويل بثمن يتفقدان على
مقداره وعلى أجل يتفقدان على تحديده، وبشرط أن يعيد المتورق
السلعة إلى بائعها ببيعها عليه.

وبذلك تعود السلعة إلى مالكيها الأول وتكون السلعة
وسيلة إلى زيادة القرض من غير أن يخسر بائعها لعودتها
إليه بالشرط وتنفيذه.

وحيث إن هذا التصرف من حيث الظاهر تصرف صحيح
مشمول على استيفاء شروط البيع وأركانه وانتفاء موانع صحته،
ومن حيث الباطن فهو حيلة إلى استحلال الربا، وحيث إن
الأمور الشرعية مبنية على الحقائق وعلى ما يؤول إلى الحقائق.
فقد أخذ غالب أهل العلم من المذاهب الفقهية، المختلفة
بتحريم هذا البيع وسموه بيع عينه؛ لأن العين المستخدمة في
تمرير الصفقة لم تكن من حيث الحقيقة محل بيع وإنما كانت
حيلة لتمرير صفقة ربوية. وبناء على هذا قالوا بمنع بيع السلعة
محل التورق على بائعها بإعادتها إليه بالشراء، وإن كان يمكن
ألا يكون له قصد في إعادتها إليه إلا أن غالب الظن أن يكون
له قصد في ذلك، فصار بيعها عليه ذريعة إلى محرم وهو الربا.
فجاء الحكم بسد الذريعة ومنع بيع سلعة التورق إلى من باعها
على المتورق.

ومن ذلك مسأله تلقي الركبان أو المزارعين قبل دخولهم
السوق فإن للبائع حق خيار إمضاء البيع أو الرد إذا نزل
إلى السوق ورأى الأسعار وظهر له الغبن في بيعه قبل نزوله
السوق. ولما قد تشتمل عليه صفقات البيع على المتلقى من

الغرر والغبن. فقد جاء النهي عن تلقى الركبان؛ لأن الشراء منهم قبل نزولهم السوق ذريعة إلى التغرير بهم وغبنهم فيما يبيعونه لجهلهم بأحوال السوق.

وكذلك الأمر بالاحتكار فهو ذريعة إلى تقليل العرض المطلوب فجاء النهي عن الاحتكار ولعن المحتكر؛ لما فيه من غلبة الظن بارتفاع الأسعار على الناس، وتضررهم بالاحتكار. وقد لا يكون للاحتكار أثر في ارتفاع الأسعار ولكن الاعتبار والتوجه إلى سد الذريعة لما يكون عليه غالب الظن من حصول الضرر من الاحتكار بصفة عامة، فجاء الأمر بسد الذريعة وتحريم الاحتكار.

وكذلك الأمر بالجهالة فإنها مظنة الغرر وقد نهى رسول الله ﷺ عن الغرر. والجهالة قد تكون في محل العقد في المثلث وقد تكون في الثمن في مقداره أو أجله، وقد لا يكون للجهالة أثر في نفاذ العقد. ولكن الغالب منها أن يقع الغرر أو حصول النزاع بسببها، ولهذا أُعْتُبِرَت الجُهَالَةُ ذَرِيعَةً إلى الغرر أو النزاع؛ فصار التوجيه الشرعي إلى سد باب الذريعة إليها.

ومن أمثله اعتبار الجهالة سبباً من أسباب فساد العقد بيوع الملامسة والحصاة وما لا يقدر في الغالب على تسليمه، كالطير في السماء والسّمك في الماء ونحو ذلك. ومن ذلك ربا الفضل فإنه محرم لأنه ذريعة إلى ربا النسيئة. وربا الفضل هو عقد معاوضة بين نقدين من جنس واحد ونوع واحد كمن يبيع خمسمائة ريال بخمسمائة وعشرين ريالاً إذ لا يُجرى ذلك إلا للحصول على منفعة. وكل نفع جره القرض فهو ربا.

ومن باب التوسع في استعراض تطبيقات الذريعة ليكون في ذلك التوسع مزيدٌ تصور لآثار الذريعة من حيث الإبقاء عليها أو سدها رعايةً للنتائج الموصلة إليها من حيث النفع أو الضرر. فقد ذكر أهل العلم في باب الطهارة أن من كان لديه إناءان من الماء ليتوضأ لكن أحدهما نجس والآخر طاهر ولا يدري أيهما النجس من الطاهر، وليس لديه غيرُهما فيجب عليه أن يتركهما ويتيمم لرفع حدثه، حيث إن الوضوء منهما أو من أحدهما مظنة أن يكون توضأ من الماء النجس فيجب سد الذريعة إلى الوضوء منهما أو من أحدهما.

وكذلك الأمر في تقبيل الصائم زوجته وهو صائم فإن كان شاباً فيجب منعه سدا للذريعة إلى فساد صومه لأن تقبيله زوجته مظنة فساد صومه بإنزال شهوته وهو صائم فيفسد صومه. وإن كان هذا الصائم مسناً فلا يجوز منعه عن تقبيله امرأته لأن الغالب أن ذلك منه لا يفسد به صومه لاستبعاد نزول شهوته بذلك. وكذلك الأمر في دفع زكاة الرجل إلى العامل عنده فإن كان الغالب على دفع زكاته إلى العامل استهداف تخفيض راتبه أو الحصول على أي مصلحة من العامل في مقابل دفع الزكاة إليه فهذا لا يجوز ويجب سد باب الذريعة إلى الإباحة. وإذا لم يقصد المزكي انتفاعه من دفع زكاته إلى عامله المستحق للزكاة فلا بأس بدفع الزكاة إليه، ولا يجوز سد باب الذريعة عن الجواز.

وهكذا الأمر في كثير من الأحكام المبنية على غلبة الظن فيما توصل إليه. ومن ذلك الحجاب الشرعي للنساء ومنع خروجهن من بيوتهن متعطرات أو متزينات ومنعهن من مخاطبة الرجال الأجانب منهن بخطاب فيه الخضوع بالقول لما لغلبة الظن من إفضاء ذلك إلى الوقوع في الإثم.

وخلاصة القول: أن قاعدة الذريعة وإبقائها على أصلها أو سدها قاعدة من أهم القواعد التي بنيت عليها أحكام الشريعة إباحة أو منعاً. وهي قاعدة تطبيقية للقواعد الشرعية المبنية عليها مجموعة من الأحكام الشرعية تحليلاً أو تحريماً أو كراهة أو استجاباً وهي بالنسبة للقواعد الشرعية كمسألة الإخبار بالذي في مسائل النحو التي هي تطبيق عام للمسائل النحوية. فذلك قاعدة الذريعة تطبيق عملي للقواعد الشرعية. فكل ذريعة توصل إلى أمر غير مرغوب فيه من الجانب الشرعي، أو يغلب على الظن إيصالها إليه فيجب سدها، ومنع كل ما توصل إليه. وكل ذريعة توصل إلى أمر مشروع أو يغلب على الظن إيصالها إليه فيجب إبقاؤها على أصل فتحها. وحكم كل أمر يستوى فيها الأمران من حيث التردد فيما توصل إليه من إباحة أو منع فيجب أن يرد أمر البت في نتيجة ما توصل إليه من الإباحة أو المنع إلى الراسخين في العلم ممن لديهم التأهيل في الاجتهاد والاختيار والترجيح بناء على ما لديهم من القدرة على استنباط الأدلة العقلية. وما لديهم من قدرة على استخراج الأدلة النقلية من النصوص الشرعية. فهم أهل البت في القول

بسد الذريعة أو إبقائها على أصل إباحة وجودها في هذه الحال
تطبيقاً لقول الله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ
مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ (النساء: ٨٣). هذا ما تيسر
ذكره والله المستعان..



الْبَيْتُ الرَّابِعُ عَشَرَ

بحث في الوعد وحكم الإلزام به



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على رسولنا الأمين
سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد:

فلقد استبشر أهل النظر والغيرة والحسبة وأهل التقوى
والصلاح من خواص المسلمين وعوامهم على قيام مؤسسات
ومصارف إسلامية أخذ أصحابها على عواتقهم التقيد بقيود
المكاسب الشرعية، والابتعاد عن كل مكسب خبيث سواءً أكان
ذلك عن طريق الربا أم كان عن طريق الجهالة أم الغرر أم القمار
أم كان من أي طريق من طرق أكل أموال الناس بالباطل، وذلك
لغرض إنقاذ الاقتصاد العام من جراثيم الربا ومصائبه، فاتجهت
هذه المؤسسات التجارية الإسلامية إلى التعامل في التجارة بالبيع
والشراء والإجارة، والأخذ بالطرق المختلفة لتحقيق الكسب
الحلال من عقود السلم والتورق والاستصناع والمرابحة والتأجير
مع الوعد بالتملك ونحو ذلك مما تبتكره التجارة الدولية، ومما لا
يتعارض مع القواعد والأصول الشرعية.

وقررت تلك المؤسسات المالية الإسلامية في أجهزة إدارتها أقسامًا للرقابة الشرعية والفتوى.

واختارت أعضاء هيئاتها الشرعية ممن تثق بعلمه وأمانته وبعد نظره. ورجعت إلى هذه الهيئات باستفتائها عن حكم أي طريق من طرق التجارة الدولية، لتأخذ من هذه الطرق ما يضمن لها الكسب الحلال والاستثمار المشروع في حدود المقتضيات الشرعية، وقد ظهرت من هذه التحركات الاستثمارية بعض الإشكالات ومنها مسألة الوعد بالشراء أو البيع أو بالإجارة، أو غير ذلك من أمور التجارة والإدارة المالية، وحكم الوفاء به من حيث الوجوب أو الجواز.

وقد صدر في الموضوع مجموعة من البحوث من بعض أعضاء وخبراء مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي لوزراء خارجية الدول الإسلامية، قدمت هذه البحوث للمجمع وجرى نقاشها في الدورة الخامسة للمجمع التي جرى انعقادها في مدينة الكويت في الشهر الخامس من عام ١٤٠٩ هـ، وصدر إثر ذلك قرار المجمع رقم ٢-٣ سيجري إن شاء الله رصد نصه في ختام البحث.

وقد كان مني مساهمة متواضعة في تقديم بحث ضمن البحوث المقدمة للمجمع، إلا أن هذا البحث لم يكن مني محل قناعة فاستعنت بالله تعالى في إعادة النظر في البحث المذكور وإعادة كتابته بعد اشتراكي في مناقشة الموضوع مع حضور من حضر لدورة المجمع. والله المستعان.

الوعد: من وعد يَعد من باب ضرب يضرب، عِدَّةٌ ووعدًا. قال في تاج العروس: قال في التهذيب: الوعد والعِدَّةُ تكونان مصدرًا واسما. فأما العِدَّةُ فتجمع على عدات، وأما الوعد فلا يجمع. ووعد تكون متعدية بالباء في الغالب تقول: وعده بكذا. وتتعدى بنفسها فتقول: وعده الأمر.

وواعده قال أبو معاذ: إذا واعدت زيدًا إذا وعدك ووعدته ووعدت زيدًا إذا كان الوعد منك خاصة. أهـ.

فالمواعدة مفاعلة، وهي ما بين طرفين على نحو ما ذكره أبو معاذ ونقله عنه الزبيدي في التاج. والوعد والعِدَّةُ مصدران لوعد يَعد ويكونان اسمين ولعل الاسمية في العِدَّة أكثر توغلًا من الاسمية في الوعد. ولهذا يجوز جمع العِدَّة على عدات، ولا يجوز في رأي جمهور أهل اللغة جمع الوعد على أوعاد أو وعاد.

والوعد معناه الالتزام للغير بما لا يلزم ابتداءً. والموعدة نتيجة الوعد. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ أَسْتَغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ﴾ (التوبة: ١١٤).

وهذا المعنى يشمل النذر؛ لأن النذر إيجاب طاعة غير واجبة فهو التزام بما لا يلزم ابتداءً.

وقد جاء لفظ الوعد في القرآن الكريم في مجموعة كثيرة من آياته يدل بعضها على أن الوفاء بالوعد متعين وأنه من شيم الصادقين، وأن إخلاف الوفاء به موجب للذم والعقوبة. قال تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (٣) (الصف: ٣)، وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَن عَاهَدَ اللَّهُ لَيْنَآ أَن نَّكُونَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (٧٥) (التوبة: ٧٥) - إلى قوله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ (٧٧) (التوبة: ٧٧)، وقال تعالى في مدح إسماعيل عليه الصلاة والسلام والثناء عليه ومن ذلك صدقه في الوفاء بالوعد: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (٥٤) (مريم: ٥٤). وقد استغفر إبراهيم عليه السلام لأبيه - وأبوه كافر معاند - تخرجاً من إخلاف وعده

حيث وعده بالاستغفار له حتى تبين له أنه عدو لله فتبرأ منه، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ أَسْتَغْفَرُ لِإِبْرَاهِيمَ لِأَيِّهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا بَيَّنَّ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَأَ مِنْهُ﴾ (التوبة: ١١٤).

وقد جاءت سنة رسول الله ﷺ مؤكدة القول بدم مخلف الوعد ودالة على تعين الوفاء بالوعد واستحقاق مخلف الوعد العقوبة، ومن ذلك ما يلي:

١ - جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا ائتمن خان، وإذا وعد أخلف. قال شيخنا الشيخ الشنقيطي رحمه الله في تفسيره أضواء البيان في توجيه الاستدلال ما نصه: فكون إخلاف الوعد من علامات المنافق يدل على أن المسلم لا يجوز له أن يتسم بسماة المنافقين. اهـ^(١).

٢ - وفيه عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: لما مات رسول الله ﷺ جاء أبا بكر مألً من قبل العلاء بن الحضرمي، فقال أبو بكر: من كان له على النبي ﷺ دين أو كانت قبلكه

(١) فتح الباري على صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٨٩-٢٩٠، وأضواء البيان تفسير الشيخ الشنقيطي، ج ٤، ص ٣٢٧.

عِدَّة فليأتنا. قال جابر: فقلت وعدني رسول الله ﷺ أن يعطيني هكذا وهكذا فبسط يديه ثلاث مرات، قال جابر: فَعَدَّ في يديه خمسمائة ثم خمسمائة ثم خمسمائة.

ففي هذا الحديث دليل على وجوب الوفاء بالوعد لأن المال ليس لأبي بكر وإنما هو من بيت مال المسلمين. فدل ذلك على أن هذه العِدَّة دين على رسول الله ﷺ قال الشنقيطي في توجيه الاستدلال: فجعل العِدَّة كالدين وأنجز لجابر ما وعده به النبي ﷺ من المال، فدل ذلك على الوجوب. اهـ.

وفي حديث أبي هريرة دليل على وجوب الوفاء بالوعد، وأن إخلافه من علامات النفاق ومن صفات المنافقين الموجهة بمجموعها عقابهم في الدنيا وفي الآخرة.

٣- وفي البخاري أن سعيد بن جبير قال: سألتني يهودي من أهل الحيرة: أي الأجلين قضى موسى؟ قلت: لا أدري حتى أقدم على خبر العرب فأسأله، فقدمت فسألت ابن عباس فقال: قضى أكثرهما وأطيبهما إن رسول الله ﷺ إذا قال فعل. قال ابن حجر في الفتح: والغرض من ذكر هذا الحديث في هذا الباب بيان توكيد الوفاء بالوعد، لأن

موسى ﷺ لم يجزم بوفاء العشر ومع ذلك فوفّاها فكيف
لو جزم. اهـ.

وقال الشنقيطي في توجيه الاستدلال بحديث ابن عباس:
ووجه الدلالة منه أنه قضى أطيبيها وأكثرهما (إن رسول الله ﷺ
إذا قال فعل) فعلى المؤمنين الاقتداء بالرسول وأن يفعلوا إذا قالوا
- إلى أن قال - ومن أقوى الأدلة في الوفاء بالعهد قوله تعالى:
﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (٢) (الصف: ٣)
لأن المقت الكبير من الله على عدم الوفاء بالقول يدل على التحريم
الشديد في عدم الوفاء به. اهـ (١).

وفي أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب لمحمد درويش
الشهير بالحوت ما يلي:

٤ - «إذا وعد أحدكم فلا يخلف». رواه أبو يعلى والحاكم. وجه
الدلالة منه أن الأمر للوجوب ما لم يصرفه صارف عنه.

٥ - «إن حسن العهد من الإيمان». حسنه الحاكم وقال: على
شرطهما، وأقره الذهبي.

(١) فتح الباري على صحيح البخاري، ج ٥ ص ٢٩٠-٢٩١، وأضواء البيان ج ٤،
ص ٣٢٨.

٦ - «العِدَّة دين». فيه حمزة بن داود، ضعفه الدارقطني، لكن له عِدَّة طرق فهو حسن.

٧ - وفي صحيح البخاري في باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار والشروط التي يتعارفها الناس بينهم: قال ابن عون عن ابن سيرين: إذا قال الرجل لكريه: أدخل ركابك فإن لم أرحل معك يوم كذا وكذا فلك مائة درهم فلم يخرج فقال شريح: من شرط على نفسه طائعا غير مكره فهو عليه^(١).

فهذا وعد من الرجل لكريه وقد دخل الكري في سبب الوعد فقضى شريح بلزومه عليه.

٨ - وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: «أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كان فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا وعد أخلف، وإذا خاصم فجر». وجه الدلالة أن إخلاف الوعد من صفات المنافقين.

(١) صحيح البخاري ج ٣، ص ١٨٥ من كتاب الشروط.

٩- عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من علامات المنافق ثلاث وإن صلى وصام وزعم أنه مسلم: إذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان». رواه مسلم.

١٠- وفي سنن أبي داود عن عبدالله بن عامر قال: دعنتي أُمِّي يومًا ورسول الله ﷺ قاعد في بيتها فقالت: تعال أعطيك، فقال لها رسول الله ﷺ: «ما أردت أن تعطيه» فقالت: أعطيه تمرًا، فقال رسول الله ﷺ: «أما إنك لو لم تعطه شيئًا كتبت عليك كذبة».

١١- أورد ابن القيم رحمه الله في الجزء الأول في كتابه إعلام الموقعين ص ٣٨٦- ٣٨٧ أن النبي ﷺ أمر عمر بن الخطاب أن يوفي بنذره في الجاهلية من اعتكافه في المسجد الحرام.

١٢- وقال: قال ابن وهب حدثنا هشام بن سعد بن زيد بن أسلم أن رسول الله ﷺ قال: «وأي المؤمن واجب» والوأي الوعد. قال ابن وهب وأخبرني إسماعيل بن عيَّاش عن أبي إسحاق أن رسول الله ﷺ كان يقول: «ولا تعد أخاك عِدَّةً تخلفه فإن ذلك يورث بينك وبينه عداوة».

ووجه الدلالة أن إخلاف الوعد همزة من همزات الشيطان
لإيراث العداوة بين المسلمين قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ
الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ
عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْهَوْنَ ﴾ (٩١) (المائدة: ٩١).

١٣- وروى البخاري في صحيحه بإسناده إلى أبي جحيفة
رضي الله عنه قال رأيت النبي ﷺ وكان الحسن بن علي عليهما
السلام يشبهه قلت: لأبي جحيفة صفه لي، قال: كان
أبيض قد شمط، وأمر لنا النبي ﷺ بثلاث عشرة قلوصًا
قال: فقبض النبي ﷺ قبل أن يقبضها. اهـ.

وقال ابن حجر في شرحه الحديث: وقوله: فقبض النبي ﷺ
قبل أن يقبضها. فيه إشعار بأن ذلك قرب وفاته ﷺ...

فالذي يظهر أن أبا بكر وفي لهم بالوعد المذكور كما صنع
بغيرهم ثم وجدت ذلك منقولاً صحيحاً في رواية الإسماعيلي
من طريق محمد بن فضيل بالإسناد المذكور، فذهبنا نقبضها فلم
يعطونا شيئاً، فلما قام أبو بكر قال: من كانت له عدة عند رسول
الله ﷺ فليجيء. فقمتم إليه فأخبرته فأمر لنا بها. اهـ^(١).

(١) (ج ٦ من فتح الباري ص ٥٦٨).

وجه الدلالة أن أبا جحيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو أحد أصحاب رسول الله ﷺ تقدم لأبي بكر ومعه أصحابه مطالبين بوفاء وعد رسول الله ﷺ وقد أجابهم أبو بكر خليفة رسول الله ﷺ فأنجز لهم من بيت المال ما وعدهم به رسول الله ﷺ؛ تنفيذاً لقوله ومناداته في الناس أن من كان له دين أو عدة عند رسول الله ﷺ فليأتنا للوفاء به، وقد مر توضيح ذلك في حديث جابر المتقدم ذكره.

١٤ - وفي إحياء علوم الدين للغزالي أن ابن عمر لما حضرته الوفاة قال: إنه كان خطب إلي ابنتي رجل من قریش وكان إليه مني شبه الوعد، فوالله لا ألقى الله بثلاث النفاق أشهدكم أني قد زوجته ابنتي.

١٥ - جاء في صحيح البخاري في باب من أمر بإنجاز الوعد أن أبا سفيان أخبر ابن عباس أن هرقل قال له: سألتك: ماذا يأمركم؟ فزعمت أنه يأمر بالصلاة والصدق والعفاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة، قال: وهذه هي صفة النبي. وقد ذكر الشيخ محمد الشنقيطي في تفسيره - وجه الاستدلال بهذا الحديث على وجوب الوفاء بالوعد - فقال: فإن جميع المذكورات في هذا الحديث

مع الوفاء بالعهد كلها واجبة وهي: الصلاة والصدق والعفاف وأداء الأمانة^(١).

وأُورد فيما يلي مجموعة من أقوال أهل العلم في التفسير والحديث واللغة والفقه في حكم الوفاء بالوعد:

١ - قال ابن حجر رحمته الله في كتابه فتح الباري شرح صحيح البخاري في معرض شرحه للأحاديث التي أوردتها البخاري في صحيحه في باب من أمر بإنجاز الوعد ما نصه: قوله: باب من أمر بإنجاز الوعد. وجه تعلق هذا الباب بأبواب الشهادات أن وعد المرء كالشهادة على نفسه. قال الكرمانى: وقال المهلب: إنجاز الوعد مأمور به مندوب إليه عند الجميع، وليس بفرض لاتفاقهم على أن الموعد لا يحاص بما وُعد به مع الغرماء. اهـ.

ونقل الإجماع في ذلك مردود فإن الخلاف مشهور لكن القائل به قليل. قال ابن عبد البر وابن العربي: أَجَلٌ من قال به عمر بن عبد العزيز. وعن بعض المالكية: إن ارتبط الوعد بسبب وجب

(١) أضواء البيان ج ٤ ص ٣٢٧.

الوفاء به وإلا فلا. فمن قال لآخر: تزوج ولك كذا. فتزوج لذلك وجب الوفاء به. وخرج بعضهم الخلاف على أن الهبة هل تملك بالقبض أو قبله؟ وقرأت بخط أبي حمزة في إشكالات على الأذكار للنووي ولم يذكر جواباً عن الآية يعني قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: ٣) وحديث آية المنافق.

قال والدلالة للوجوب فيها قوة. وكيف حملوه على كراهة التنزيه مع الوعيد الشديد، وننظر هل يمكن أن يقال يحرم الإخلاف ولا يجب الوفاء؟ أي يَأْتُم بِالْإِخْلَافِ وإن كان لا يلزم بوفاء ذلك؟ قوله: وفعله الحسن أي الأمر بإنجاز الوعد - إلى أن قال - قوله: وقال ابن الأشوع بالوعد، وذكر ذلك عن سمرة بن جندب (هو سعيد بن عمرو بن الأشوع) كان قاضي الكوفة في زمان إمارة خالد القسري على العراق، وذلك بعد المائة، وقد وقع بيان روايته كذلك عن سمرة بن جندب في تفسير إسحاق بن راهويه قوله: قال أبو عبدالله هو المصنف رأيت إسحاق بن إبراهيم هو ابن راهويه يحتج بحديث ابن الأشوع، أي هذا الذي ذكره عن سمرة بن جندب. والمراد: أنه كان يحتج به في

القول بوجوب إنجاز الوعد - إلى أن قال - ثم ذكر المصنف في الباب أربعة أحاديث، أحدها: حديث أبي سفيان بن حرب في قصة هرقل... ثانيها: حديث أبي هريرة في آية المنافق.... ثالثها: حديث جابر في قصته مع أبي بكر فيما وعده به النبي ﷺ من مال البحرين... ورابعها: حديث ابن عباس في أي الأجلين قضى به موسى. اهـ^(١).

ومما ذكره البخاري في صحيحه وابن حجر في شرحه يتضح أن من القائلين بوجوب الوفاء بالوعد عمر بن عبد العزيز وابن الأشوع وسمرة بن جندب وإسحاق بن راهويه والقاضي شريح. خمسة من أجل علماء سلفنا الصالح رحمهم الله.

٢ - قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ (٥٤). قال الثالثة: من هذا الباب قوله ﷺ: «العدة دين». وفي الأثر: وأي المؤمن واجب - إلى أن قال في المسألة الرابعة - قال مالك: ولو كان ذلك قضاء دين فسأله أن يقضيه عنه فقال: نعم. وثم رجال يشهدون عليه فما أحراه أن يلزمه

(١) فتح الباري على صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٩٠-٢٩١.

إذا شهد عليه اثنان - إلى أن قال - وفي البخاري: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ ٥٤. وقضى ابن الأشوع بالوعد، وذكر ذلك عن سمرة بن جندب قال البخاري: رأيت إسحاق بن إبراهيم - يعني ابن راهويه - يحتج بحديث ابن الأشوع اهـ^(١).

٣- وقال الشيخ الأمين الشنقيطي رحمه الله في تفسيره أضواء البيان على قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ﴾ ما نصه:

اختلف العلماء في لزوم الوفاء بالعهد، فقال بعضهم: يلزم الوفاء به مطلقا، وقال بعضهم: لا يلزم مطلقا، وقال بعضهم: إن أدخله بالوعد في ورطة لزم الوفاء به، وإلا فلا. ومثاله ما لو قال له: تزوج. فقال له: ليس عندي ما أصدق به الزوجة، فقال: تزوج والتزم لها بالصداق. وأنا أدفعه عنك، فتزوج على هذا الأساس، فإنه قد أدخله بوعده في ورطة التزام الصداق. واحتج من قال بلزومه بأدلة منها آيات من كتاب الله دلت بظواهر عمومها على ذلك وبأحاديث.

(١) تفسير القرطبي ج ١١، ص ١١٦.

فَالآيَات كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾
 (الإسراء: ٣٤). وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾
 (المائدة: ١). وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا
 تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ (النحل: ٩١). وَقَوْلِهِ هُنَا: ﴿إِنَّهُ
 كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ﴾ (مريم ٥٤). وَنَحْوَ ذَلِكَ مِنَ الْآيَات.

وَالْأَحَادِيثُ كَحَدِيثِ: «العهد دين» فَجَعَلَهَا دِينَاً دَلِيلٌ عَلَى
 لَزُومِهَا. قَالَ صَاحِبُ كَشْفِ الْخَفَاءِ وَمَزِيلِ الْإِلْبَاسِ عَمَّا اشْتَهَرَ
 مِنَ الْأَحَادِيثِ عَلَى أَلْسِنَةِ النَّاسِ:

«العدة دين» رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ، وَالْقِضَاعِيُّ وَغَيْرُهُمَا
 عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ لَفْظَ قَالَ: لَا يَعِدُ أَحَدُكُمْ صَبِيهَ ثُمَّ لَا يَنْجِزُ لَهُ.
 فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَذَكَرَهُ بِلَفْظِ (عُطِيَّة) وَرَوَاهُ الْبُخَارِيُّ
 فِي الْأَدَبِ الْمَفْرُودِ مُوقُوفًا. وَرَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ، وَالدَّيْلَمِيُّ عَنْ عَلِيٍّ
 مَرْفُوعًا بِلَفْظِ: «العدة دين، ويل لمن وعد ثم أخلف ويل له....»
 ثَلَاثًا. وَرَوَاهُ الْقِضَاعِيُّ بِلَفْظِ: «عدة المؤمن دين وعدة المؤمن
 كَالْأَخْذِ بِالْيَدِ». وَلِلطَّبْرَانِيِّ فِي الْأَوْسَطِ عَنْ قَبَاشِ بْنِ أَشِيمِ
 الْبَصْرِيِّ مَرْفُوعًا: «العدة عطية» وَلِلخِرَائِطِيِّ فِي الْمَكَارِمِ عَنْ الْحَسَنِ
 الْبَصْرِيِّ مَرْسَلًا: أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا فَلَمْ تَجِدْهُ

عنده، فقالت عدني، فقال رسول الله ﷺ: «إن العدة عطية». وهو في مراسيل أبي داود، وكذا في الصمت لابن أبي الدنيا عن الحسن: أن النبي ﷺ قال: «العدة عطية». وفي رواية لهما عن الحسن أنه قال: «سأل رجل النبي ﷺ شيئاً، فقال: «ما عندي ما أعطيك» قال: عدني، فقال رسول الله ﷺ: «العدة واجبة» قال في المقاصد بعد ذكر الحديث وطرقه: وقد أفردته مع ما يلائمه بجزء انتهى منه، وقد عُلِّم في الجامع الصغير على هذا الحديث من رواية على الديلمي في مسند الفردوس بالضعف.

وقال شارحه المناوي: وفيه دارم بن قبيصة، قال الذهبي: لا يعرف. اهـ. ولكن قد مر لك أن طرقه متعددة، وقد روي عن غير علي من الصحابة كما قدمنا روايته عن ابن مسعود، وقباص ابن أشيم الكناني الليثي رضي الله عنهما. وسيأتي في هذا المبحث إن شاء الله، أحاديث صحيحة دالة على الوفاء بالوعد.

واحتج من قال بأن الوعد لا يلزم الوفاء به بالإجماع - على أن من وعد رجلاً بما لا إذا فلس الواعد لا يضرب للموعد بالوعد مع الغرماء، ولا يكون مثل ديونهم اللازمة بغير الوعد، حكى الإجماع للموعد بالوعد مع الغرماء، ولا يكون مثل ديونهم

اللازمة بغير الوعد، حكى الإجماع على هذا ابن عبد البر، كما نقله عنه القرطبي في تفسير هذه الآية الكريمة، وفيه مناقشة. وحجة من فرق بين إدخاله إياه في ورطة بالوعد فيلزم، وبين عدم إدخاله إياه فيها فلا يلزم أنه إذا أدخله في ورطة بالوعد ثم رجع في الوعد وتركه في الورطة التي أدخله فيها فقد أضرب به وليس للمسلم أن يضرب بأخيه لحديث: «لا ضرر ولا ضرار».

وقال أبو عبد الله القرطبي رحمه الله في تفسير هذه الآية قال مالك: إذا سأل الرجل الرجل أن يهب له الهبة فيقول له: نعم، ثم يبدو له ألا يفعل فما أرى يلزمه، قال مالك: ولو كان ذلك في قضاء دين فسأله أن يقضيه عنه فقال: نعم وثم رجال يشهدون عليه فما أحراه أن يلزمه إذا شهد عليه اثنان.

وقال أبو حنيفة وأصحابه والأوزاعي والشافعي وسائر الفقهاء: إن العدة لا يلزم منها شيء؛ لأنها منافع كقبضها في العارية لأنها طارئة، وفي غير العارية هي أشخاص وأعيان موهوبة لم تقبض فلصاحبها الرجوع فيها، وفي البخاري: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا ٥٤﴾ وقضى ابن الأشوع بالوعد، وذكر ذلك عن سمرة بن جندب،

قال البخاري: ورأيت إسحاق بن إبراهيم يحتج بحديث ابن الأشوع اهـ. كلام القرطبي، وكلام البخاري الذي ذكر القرطبي بعضه، هو قوله في آخر كتاب «الشهادات»: باب من أمر بإنجاز الوعد وفعله الحسن ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ وقضى ابن الأشوع بالوعد، وذكر ذلك عن سمرة، وقال المسور بن مخرمة: سمعت النبي ﷺ وذكر صهرًا له، قال: وعدني فوفى لي، قال أبو عبدالله: ورأيت إسحاق بن إبراهيم يحتج بحديث ابن الأشوع: حدثنا إبراهيم بن حمزة، حدثنا إبراهيم بن سعد، عن صالح عن ابن شهاب، عن عبيدالله بن عبدالله أن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما أخبره قال: أخبرني أبو سفيان: أن هرقل قال له: سألتك: ماذا يأمركم؟ فزعمت أنه أمركم بالصلاة والصدق والعفاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة قال: وهذه صفة نبي. حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا إسماعيل بن جعفر، عن أبي سهيل نافع بن مالك بن أبي عامر عن أبيه عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رسول الله ﷺ قال: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب وإذا ائتمن خان، وإذا وعد أخلف».

حدثنا إبراهيم بن موسى، أخبرنا هشام عن ابن جريح قال: أخبرني عمرو بن دينار عن محمد بن علي بن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: لما مات النبي ﷺ جاء أبا بكر الصديق مال من قبل العلاء بن الحضرمي فقال أبو بكر: من كان له على النبي ﷺ دين، أو كانت له قبلة عِدّة فليأتنا، قال جابر: فقلت وعدني رسول الله ﷺ أن يعطيني هكذا وهكذا وهكذا فبسط يديه ثلاث مرات، قال جابر: فعد في يدي خمسمائة، ثم خمسمائة، ثم خمسمائة. حدثنا محمد بن عبد الرحيم، أخبرنا سعيد بن سليمان، حدثنا مروان بن شجاع عن سالم الأبطس عن سعيد بن جبير قال: سألتني يهودي من أهل الحيرة: أي الأجلين قضى موسى؟ قلت: لا أدري حتى أقدم على حبر العرب فأسأله، فقدمت فسألت ابن عباس، قال: قضى أكثرهما وأطيبهما، إن رسول الله ﷺ إذا قال فعل - انتهى - من صحيح البخاري

وقوله في ترجمة الباب المذكور: «وفعله الحسن» يعني الأمر بإنجاز الوعد، ووجه احتجاجه بآية «إنه كان صادق الوعد» أن الثناء عليه بصدق الوعد يفهم منه أن إخلافه مذموم فاعله، فلا يجوز، وابن الأشوع المذكور هو سعيد بن عمرو بن الأشوع

الهمداني الكوفي، كان قاضي الكوفة في زمان إمارة خالد القسري على العراق، وقد وقع بيان روايته المذكورة عن سمرة بن جندب في تفسير إسحاق بن راهويه وهو إسحاق بن إبراهيم الذي ذكر البخاري أنه رآه يحتج بحديث ابن أشوع: كما قال ابن حجر في (الفتح) والمراد أنه كان يحتج به في القول بوجوب إنجاز الوعد. وصهر النبي ﷺ الذي أثنى عليه بوفائه له بالوعد هو أبو العاص بن الربيع زوج زينب بنت رسول الله ﷺ، وقد أسره المسلمون يوم بدر كافرًا، وقد وعده برد ابنته إليه وردها إليه، خلافًا لمن زعم أن الصهر المذكور أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد ذكر البخاري في الباب أربعة أحاديث في كل واحد منها دليل على الوفاء بإنجاز الوعد.

الأول: حديث أبي سفيان بن حرب في قصة هرقل وهو طرف من حديث صحيح مشهور، ووجه الدلالة منه في قوله: «فزعمت أنه أمركم بالصلاة والصدق والعفاف وأداء الأمانة» وقد ذكر بعد ذلك أن هذه الأمور صفة نبي والافتداء بالأنبياء واجب. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١).

الثاني: حديث أبي هريرة في آية المنافق، ومحل الدليل منه قوله: «وإذا وعد أخلف» فكون إخلاف الوعد من علامات المنافق يدل على أن المسلم لا يجوز له أن يتسم بسماة المنافقين وأن ذلك منكر.

الثالث: حديث جابر في قصته مع أبي بكر، ووجه الدلالة منه أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: من كان له على النبي ﷺ دين أو كانت له قبْله عِدَّة... الحديث.

فجعل العِدَّة كالدين، وأنجز لجابر ما وعده به النبي ﷺ من المال، فدل ذلك على الوجوب.

الرابع: حديث ابن عباس في أي الأجلين قضى موسى، ووجه الدلالة منه أنه قضى أطيبهما وأكثرهما، وأن رسول الله ﷺ إذا قال فعل، فعلى المؤمنين الاقتداء بالرسول، وأن يفعلوا إذا قالوا، وفي الاستدلال بهذه الأحاديث مناقشات من المخالفين. ومن أقوى الأدلة في الوفاء بالعهد قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (٢) (الصف: ٣) لأن المقت الكبير من الله تعالى على عدم الوفاء بالقول يدل على التحريم الشديد في

عدم الوفاء به، وقال ابن حجر في (الفتح) في الكلام على ترجمة الباب المذكور، وقال المهلب: إنجاز الوعد مأمور به مندوب إليه عند الجميع وليس بفرض، لاتفاقهم على أن الموعد لا يضار بما وعد به مع الغرماء. اهـ.

ونقل الإجماع في ذلك مردود، فإن الخلاف مشهور لكن القائل به قليل، وقال ابن عبد البر وابن العربي: أجل من قال به عمر بن عبد العزيز. انتهى محل الغرض من كلام الحافظ في الفتح.

وقال أيضًا: وخرج بعضهم الخلاف في هذه المسألة على الخلاف في الهبة، هل تملك بالقبض أو قبله؟ فإذا علمت أقوال أهل العلم في هذه المسألة والله تعالى أعلم، أن إخلاف الوعد لا يجوز لكونه من علامات المنافقين، ولأن الله يقول: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (٢) (الصف: ٣) وظاهر عمومه يشمل إخلاف الوعد ولكن الواعد إذا امتنع من إنجاز الوعد لا يحكم عليه به ولا يلزم به جبرًا، بل يؤمر به ولا يجبر عليه؛ لأن أكثر علماء الأمة على أنه لا يجبر على الوفاء به؛ لأنه وعد بمعروف محض والعلم عند الله تعالى. اهـ^(١).

(١) أضواء البيان ج ٤، ص ٣٠٠-٣٠٥.

٤ - قال ابن العربي في أحكام القرآن على قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: ٢).
ما نصه:

فإن من التزم شيئاً لزمه شرعاً... والملتزم على قسمين أحدهما النذر وهو على قسمين، نذر تقرب مبتدأ كقوله: لله عليّ صوم وصلاة وصدقة ونحوه من القرب فهذا يلزمه الوفاء به إجماعاً. ونذر مباح هو ما علق بشرط رغبة كقوله: إن قدم غائبي فعليّ صدقة أو علق بشرط كقوله: إن كفاني الله شر كذا فعليّ صدقة فاختلف العلماء فيه فقال مالك وأبو حنيفة: يلزمه الوفاء به، وقال الشافعي في أحد قوليّه: لا يلزمه الوفاء به. وعموم الآية حجة لنا لأنها بمطلقها تتضمن ذم من قال ما لا يفعله على أي وجه كان من مطلق أو مقيّد بشرط. وقد قال أصحابه إن النذر إنما يكون بما القصد منه القربة مما هو من جنس القربة وهذا وإن كان من جنس القربة إلا أنه لم يقصد به القربة، وإنما قصد منع نفسه من فعل أو الإقدام على فعل، قلنا القرب الشرعية مقتضيات وكلف وإن كانت قربات. وهذا تكلف في التزام هذه القربة ومشقة لجلب نفع أو دفع ضرر، فلم يخرج عن سنن

التكليف ولا زال عن قصد التقرب.... فإن كان القول منه وعدًا فلا يخلو إما أن يكون منوطًا بسبب كقوله: إن تزوجت أعتك بدينار أو ابتعت حاجة كذا أعطيتك كذا. فهذا لازم إجماعًا من الفقهاء وإن كان وعدًا مجردًا فقليل: يلزم بمطلقه وتعلقوا بسبب الآية... والصحيح عندي أن الوعد يجب الوفاء به على كل حال إلا لعذر. اهـ^(١).

٥ - وقال الزبيدي في تاج العروس على مادة وعده ما نصه:
واختلف في حكم الوفاء بالوعد هل هو واجب أو سنة؟ قال شيخنا: وأكثر العلماء على وجوب الوفاء بالوعد وتحريم الخلف فيه.... وقال القاضي أبو بكر بن العربي بعد سرد كلام: وخلف الوعد كذب ونفاق وإن قل فهو معصية، وقد ألف الحافظ السخاوي في ذلك رسالة مستقلة سماها (التماس السعد في الوفاء بالوعد) جمع فيها فأوعى وكذا الفقيه أحمد بن حجر المكي ألمح على هذا البحث في الزواجر ونقل حاصل كلام السخاوي برمته فراجع. اهـ.

(١) أحكام القرآن ج ٤ ص ١٧٨٨.

٦- ولا بن القيم رحمه الله بحث نفيس في الجزء الأول من كتابه إعلام الموقعين تحت عنوان «أمر الله بالوفاء بالعقود» اتضح منه قوله بلزوم الوفاء بالوعد، فذكر بعض الأدلة على ذلك من الكتاب والسنة ورد على القائلين بعدم اللزوم.

وأكد هذا الرأي في الجزء الثالث من إعلام الموقعين حيث قال: المثال الحادي والثلاثون: اختلف الناس في تأجيل القرض والعارية إذا أجلها فقال الشافعي وأحمد في ظاهر مذهبه وأبو حنيفة: لا يتأجل شيء من ذلك بالتأجيل وله المطالبة به متى شاء. وقال مالك يتأجل بتأجيل، فإن أطلق ولم يؤجل ضرب له أجل مثله وهذا هو الصحيح لأدلة كثيرة في موضعها. اهـ^(١).

٧- وقال الشيخ عبد الرحمن بن قاسم رحمته الله في حاشيته على الروض المربع في باب القرض ما نصه:

قضية تشبيهه بالصرف عدم جواز التأجيل في القرض. وعنه صحة تأجيله ولزومه إلى أجله. وهو مذهب مالك وصوبه في الإنصاف. وقال الشيخ تقي الدين: الحال يتأجل بتأجيله سواء

(١) إعلام الموقعين ج ٣، ص ٤٤٥.

كان الدين قرضاً أو غيره لقوله: المسلمون على شروطهم، وقال ابن القيم: هو الصحيح لأدلة كثيرة. اهـ. وقال على قول الزاد، قال الإمام القرظ حال وينبغي أن يفي بوعدده؛ لأن الوفاء بالوعد مستحب، واختار الشيخ لزومه إلى أجله. وفي الإنصاف اختار الشيخ صحة تأجيله ولزومه إلى أجله سواء كان قرضاً أو غيره، وذكره وجهها وهو الصواب وهو مذهب مالك والليث، وذكره البخاري عن بعض السلف. اهـ^(١).

٨- وقال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي رحمه الله في فتاواه ص ٣٧٥ ما نصه:

مرادهم بقولهم: «الحال لا يتأجل» أنه إذا حل عليه دين فاضي بالتأجيل بعد حلوله إن وعد لا يجب عليه الوفاء، بل ليس له الوفاء به، ولو شرط على نفسه ذلك لم يلزم. وليس له مأخذ غير ما عللوه به. ومأخذ القائلين بتأجيله بعد حلوله إذا رضي صاحب الحق أولى، فإن الشارع أمر بالوفاء بالعهود والوعود وذم المخلفين للوعد وأخبر أنه من نعوت المنافقين. وهذا القول هو أحد القولين في مذهب الإمام أحمد، واختاره الشيخ وجملته

(١) الروض المربع وحاشيته ج ٥، ص ٤٠.

من الأصحاب - إلى أن قال - والصواب أن القرض والعريّة والديون الحالة تلزم بالتأجيل ولا يطالب صاحبها قبل حلول الأجل. اهـ.

٩ - وقال الأستاذ مصطفى الزرقاء في كتابه المدخل (الجزء الثاني ص ١٠٢٣ - ١٠٢٤) تفرّيعاً على قاعدة المعلق بالشرط يجب ثبوته عند ثبوت الشرط ما نصه:

الأصل في الوعد أنه لا يلزم صاحبه قضاءً، وإن كان الوفاء به مطلوباً ديانةً، فلو وعد شخص آخر بقرض أو بيع أو هبة أو بفسخ أو بإبراء أو بأي عمل حقوقي آخر لا ينشئ بذلك حقاً للموعد فليس له أن يجبره على تنفيذه بقوة القضاء. غير أن الفقهاء الحنفيين لاحظوا أن الوعد إذا صدر معلقاً على شرط فإنه يخرج عن معنى الوعد المجرد، ويكتسي ثوب الالتزام والتعهد، فيصبح عندئذ ملزماً لصاحبه (شرح العلامة علي الحيدر على المجلة) وذلك فيما يظهر اجتناباً لتغريب الموعد بعدما خرج الوعد مخرج التعهد، وقد قال ابن نجيم في الحظر والإباحة من الأشباه (ج ٢ ص ١١٠) لا يلزم الوعد إلا إذا كان معلقاً. وعلى هذا قرر الفقهاء أنه لو قال شخص لآخر: بع هذا الشيء

من فلان وإذا لم يعطك فأنا أعطيك. فلم يعطه المشتري الثمن بعد المطالبة التزم القائل، وكذا لو باع شيئاً بغبن فاحش فقال المشتري للبائع المغبون: إذا رددت إليّ الثمن فسخت لك البيع. كان هذا الوعد ملزماً ويصبح البيع كبيع الوفاء الذي هو في معنى الرهن - إلى أن قال - وفي الاجتهاد المالكي أربعة آراء فقهية حول لزوم الوعد وعدم لزومه قضاء، والمشهور من هذه الآراء أنه يعتبر الوعد بالعقد ملزماً للواعد قضاء إذا ذكر فيه سبب، ودخل الموعد تحت التزام مالي بمباشرة ذلك السبب بناءً على الوعد، وذلك كما لو وعد شخص آخر بأن يقرضه مبلغاً من المال بسبب عزمه على الزواج؛ ليدفعه مهراً أو ليشترى به بضاعة، فتزوج الموعد أو اشترى البضاعة ثم نكل الواعد على القرض، فإنه يجبر قضاءً على تنفيذ وعده (الفروق للقرافي ج ٤ ص ٢٤ - ٢٥) ورسالة الالتزام للحطاب وهي منشورة في الجزء الأول من فتاوى الشيخ عليش بحث مسائل الالتزام).

وهذا وجيه جداً فإنه بنى الالتزام على فكرة دفع الضرر الحاصل فعلاً للموعد من تغير الواعد فهو أوجه من الاجتهاد الحنفي الذي بنى الالتزام على الصور اللفظية للواعد، هل هي

تعليقية أو غير تعليقية، فإن التعليق وعدمه لا يغير شيئاً من حقيقة الوعد اهـ. وجاء في حاشية المدخل للزرقاء قوله: وقال أصبغ من فقهاء المالكية: يكفي للإلزام بالوعد ذكر السبب من زواج أو بناء أو غيرهما ولو لم يباشره الموعود. اهـ.

ونظراً إلى أن جمهور القائلين بالإلزام بالوعد على تفصيل بينهم هم فقهاء المذهب المالكي، وقد كتب أبو عبدالله محمد عlish في الموضوع بحثاً قيماً مستفيضاً تكلم فيه عن الوعد وأقسامه وحكم كل قسم مستعرضاً في ذلك نصوص فقهاء مذهبه - المذهب المالكي - وذلك في كتابه فتح العلي المالك المشهور بفتاوى عlish وذلك في (الجزء الأول ص ٢٥٤ - ٢٥٨) رأيت أن هذا البحث كافٍ عن استعراض أقوال فقهاء المذهب المالكي، وعليه فقد جرى مني نقله بكامله، والله المستعان.

١٠- قال أبو عبدالله محمد أحمد عlish المتوفى ١٢٩٩ هـ في كتابه فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، ما نصه:

(تنبيه) يجب الوفاء بنذر العتق، وإن لم يكن في ملك الناذر حينئذ ما يعتقه، قال في كتاب النذور من المدونة فيمن نذر عتق

رقبة فلم يستطعها أن الصوم لا يجزئه، فهذا يدل على أنه يلزم الوفاء به، وإن لم يكن في ملكه من يعتقه، وقال في رسم العبرة من سماع يحيى من كتاب العتق في رجل جعل على نفسه رقبة من ولد إسماعيل، قال مالك: ليعتق رقبة، قيل أيجزئه رقبة من الذبح؟ قال: ليعتق رقبة أقرب الرقاب إلى ولد إسماعيل، قال ابن رشيد: وهذا كما قال؛ لأن للشريف في النسب حرمة توجب التنافس في العبيد من أجلها وكزيادة في ثمنها والأجر على قدر ذلك. اهـ.

(فصل) وأما العدة فليس فيها إلزام الشخص نفسه شيئاً الآن وإنما هي كما قال ابن عرفة: إخبار عن إنشاء المخبر معروفاً في المستقبل ولا خلاف في استحباب الوفاء بالوعد، وقد قال مالك في رسم باع غلاماً من سماع ابن القاسم من كتاب الحج ومن كتاب العدة فيمن هلك وعليه مشي إلى بيت الله عز وجل فسأل ابنه أن يمشي عنه فوعده بذلك، فقال مالك: أما إذا وعد فإني أحب له إذا وعده أن يفعل ذلك. قال ابن رشيد: المعنى في هذه المسألة أن مالكا استحب له أن يفي لأبيه بما وعده به من المشي عنه، وإن كان ذلك عنده لا قربه فيه من ناحية استحباب الوفاء بالوعد في الجائزات التي لا قرينة فيها. اهـ.

فالوفاء بالعِدَّة مطلوب بلا خلاف، واختلف في وجوب
القضاء بها على أربعة أقوال حكاها ابن رشيد في كتاب جامع
البيوع وفي كتاب العارية، وفي كتاب العِدَّة ونقلها عنه غير واحد
فقليل يقضي بها مطلقاً، وقيل لا يقضي بها مطلقاً، وقيل يقضي بها
إن كانت على سبب وإن لم يدخل الموعد بسبب العِدَّة في شيء
كقولك: أريد أن أتزوج أو أن أشتري كذا أو أقضي غرمائي
فأسلفني كذا، أو أريد أن أركب غداً إلى مكان كذا فأعربي
دابتك، أو أن أحرق أرضي فأعربي بقرك، فقال: نعم ثم، بداله
قبل أن يتزوج أو أن يشتري أو أن يسافر فإن ذلك يلزمه ويقضي
عليه به، فإن لم يترك الذي وعدك عليه وكذا لو لم تسأله وقال
لك هو من نفسه: أنا أسلفك كذا لتقضي دينك أو لتتزوج أو
نحو ذلك، فإن ذلك يلزمه ويقضي بها عليه ولا يقضي بها إن
كانت على غير سبب، كما إذا قلت: أسلفني كذا ولم تذكر سبباً
أو أعربي دابتك أو بقرك ولم تذكر سفراً ولا حاجة فقال: نعم،
ثم بداله والراجح يقضي بها إن كانت على سبب ودخل الموعد
بسبب العِدَّة في شيء، وهذا هو المشهور من الأقوال. قال في
آخر الرسم الأول من سماع أصبغ من جامع البيوع قال أصبغ:

سمعت أشهب وسئل عن رجل اشترى من رجل كرمًا، فخاف
الوضعية فأتى ليستوضعه فقال له: بع وأنا أرضيك. قال إن باع
برأس ماله أو بربح فلا شيء عليه وإن باع بالوضعية كان عليه
أن يرضيه فإن زعم أنه أراد شيئًا سماه فهو ما أراد، وإن لم يكن
أراد شيئًا أرضاه بما شاء، وحلف بالله ما أراد أكثر من ذلك إن
لم يكن أراد شيئًا يوم قال ذلك، قال أصبغ: ... وسألت عنها ابن
وهب فقال: عليه رضاه بما يشبه ثمن تلك السلعة والوضعية
فيها. قال أصبغ قول ابن وهب هو أحسن عندي وهو أحب إليّ
إذا وضع فيها قال محمد بن رشد قوله: بع وأنا أرضيك. عِدَّةٌ إِلَّا
أنها عِدَّةٌ على سبب وهو البيع.

والعِدَّةُ إذا كانت على سبب لزمّت بحصول السبب في المشهور
من الأقوال، وقد قيل إنها لا تلزم بحال وقيل إنها تلزم على كل
حال، وقيل إنها تلزم إذا كانت على سبب وإن لم يحصل السبب.
وقول أشهب إن زعم أنه أراد شيئًا سماه فهو ما أراد يريد مع
يمينه، ومعناه إذا لم يسم شيئًا يسيرًا لا يشبه أن يكون أرضاه،
والدليل على أنه يحلف على مذهبه إذا قال أكثر من ذلك وجوابه
هذا على أصله في كثير من مسائله إذا لا يؤخذ بأكثر مما يقربه على

نفسه أنه أراده، فيدخل فيها من الخلاف ما يدخل في يمين التهمة، وأما ابن وهب فأخذه بمقتضى ظاهر لفظه وألزمه إرضاءه، إلا أن لا يرضى بما يقول الناس فيه أنه أرضاه فلا يصدق إن لم يرض ويؤخذ بما يقول الناس فيه أنه أرضاه، هذا معنى ولو حلف ليرضيه لم يبر، ولا باجتماع الوجهين وهما أن يضع عنه ما يرضي به وما تقول الناس فيه أنه أرضاه، وقد مضى ما يدل على هذا في رسم سلف من سماع عيسى من كتاب النذور في الحلف ليرضين غريمه من حقه. اهـ.

قلت: وهذا القول الذي شهره ابن رشيد في القضاء بالعدة إذا دخل بسببها في شيء، قال الشيخ أبو الحسن في أول كتاب الأول وفي كتاب الغرر، أنه مذهب المدونة لقولها في آخر كتاب الغرر: وإن قال اشتر عبد فلان وأنا أعينك بألف درهم. فاشتراه لزمه ذلك الوعد. اهـ.

وهو قول ابن القاسم في سماعه من كتاب العارية وقول سحنون في كتاب العدة ونصه في سماع عيسى: قلت لسحنون: ما الذي يلزم في العدة في السلف والعارية قال: ذلك أن يقول الرجل: للرجل إهدم دارك وأنا أسلفك، وعزاه له ابن رشيد في

رسم طلق ابن حبيب من سماع ابن القاسم من كتاب العارية، وقال القرافي في الفروق، الفرق الرابع عشر بعد المائتين: قال سحنون: الذي يلزم من الوعد اهدم دارك وأنا أسلفك ما تبني به، أو اخرج إلى الحج وأنا أسلفك، اشتر سلعة أو تزوج امرأة وأنا أسلفك؛ لأنك أدخلته بوعدك في ذلك. أما مجرد الوعد فلا يلزم الوفاء به بل الوفاء به من مكارم الأخلاق. اهـ.

وقال اللخمي في كتاب الشفعة ما نصه: ولو قال له: اشتر هذا الشخص والثلث عليّ. واشتراه لزم أن يغرم الثمن الذي اشتراه به؛ لأنه أدخله في الشراء، وهذا قول مالك وابن القاسم. اهـ.

والقول بأنه يقضي بها إذا كانت على سبب وإن لم يدخل بسببها في شيء، هو قول أصبغ في كتاب العدة، وقول مالك في رسم طلق بن حبيب من سماع ابن القاسم وهو قوي أيضًا.

والقول بعدم القضاء بها مطلقاً في سماع أشهب من كتاب العارية، والقول بالقضاء بها مطلقاً لم يعزه ابن رشد وهذان القولان ضعيفان جداً والله أعلم.

(فرع) إذا قال له: غرمائي يلزمونني بدين فأسلفني أقضهم فقال: نعم. ثم بدا له، فقال أصبغ: من سماع عيسى من كتاب العدة يلزمه ذلك ويحكم عليه به، وهو جار على قوله بلزوم العدة إذا كانت على سبب ولم يدخل بسببها في شيء، وقال ابن القاسم إنما يلزمه إذا اعتقد الغرماء منها على موعد أو أشهد بإيجاب ذلك على نفسه، وذلك على أصله من أنه لا يقضي بالعدة إلا إذا دخل بسببها في شيء ولو قال: أشهدكم أني فاعل أو أفعل. فظاهر كلام مالك في سماع ابن القاسم من العارية أنه تردد في الحكم عليه بذلك، وأن الظاهر اللزوم. قال ابن رشد ولو قال أشهدكم أني قد فعلت. لما وقف في إيجابه عليه ولزوم القضاء به. اهـ.

(فرع) قال في سماع أشهب من كتاب العارية فيمن حلف ليوفين غريمه إلى أجل، فلما خشي الحنث ذكر ذلك الرجل فقال: لا تخف اتتني هذه العشية أعطيكها، فلما كان العشي جاء فأبى أن يعطيه، فقال له أغررتني حتى خفت أن يدخل علي الطلاق أتراه له لازماً؟ فقال له: لا والله ما أرى ذلك لازماً. وما هو من مكارم الأخلاق ولا محاسنها. قال ابن رشد قد قيل إنه يلزمه وهو الأظهر؛ لأنه غره ومنعه أن يحتال لنفسه بما يبر منه

من سلف أو غيره. اهـ. قلت: فالقول الأول مبني على أن العدة لا يقضي بها ولو كانت على سبب وعلى المشهور أيضًا لأنه قد أدخله بسبب العدة في عدم الاحتيال لنفسه حتى خشي الحنث. والله تعالى أعلم.

(تنبيه) وأما الفرق بين ما يدل على الالتزام وما يدل على العدة فالمرجع فيه إنما هو إلى ما يفهم من سياق الكلام وقرائن الأحوال بحيث دل الكلام على الالتزام، ولهذا قال الشيخ خليل في مختصره في باب الخلع ولزوم البينونة إن قال: إن أعطيتني ألفا فارقتك أو أفارقك. إن فهم الالتزام أو الوعد إن ورطها فالشرط في قوله إن ورطها راجع إلى الوعد قال في التوضيح: كما لو باعت قماشاً أو كسرت حليها. والله تعالى أعلم.

ولا يفرق بين العدة والالتزام بصيغة الماضي والمضارع كما قد يتبادر إلى الفهم من كلام ابن رشد في رسم حلف من سماع عيسى من كتاب الأيمان بالطلاق، وسيأتي في الباب الثالث إن شاء الله تعالى ذكره بتمامه، فإن الالتزام قد يكون بصيغة المضارع إذا دلت القرائن عليه كما يفهم من كلام الشيخ خليل الماضي في مسألة الخلع، ومن كلام ابن رشد، متقدم قريباً، ومن كلام أصبغ الآتي

في الفرع بعد هذا: نعم صيغة الماضي دالة على الالتزام وإنفاذ العطية والظاهر من صيغة المضارع الوعد إلى أن تدل قرينة على الالتزام كما يفهم من كلام ابن رشد فتأمله. والله تعالى أعلم.

(فرع) قال أصبغ في سماع عيسى من كتاب العدة: لو سألك مدين أن تأخره إلى أجل كذا وكذا فقلت: أوخر ك لزم تأخيره إلى أجل سواء قلت أنا أوخر ك أو قد أخرتك أو جبهما وأوكدهما. اهـ.

ونقل هذا في الزخيرة واقتصر عليه وهو جار على قول أصبغ في القضاء بالعدة، إذا كانت على سبب، وإن لم يدخل بسببه في شيء، وأما على المشهور فإنما يلزمه في قوله: أوخر ك. إذا ورطه بذلك أو تدخل قرينه على أنه أراد التأخير للوعد به فتأمله وهو يبين لك ما ذكرته من أن صيغة الماضي دالة على الالتزام وصيغة المضارع إنما تدل عليه مع قرينته، ولم يتكلم ابن رشد على هذه المسألة بشيء بل قال: مضى تحصيل فيها في سماع ابن القاسم من كتاب العارية ويشير إلى ما تقدم من ذكر الأقوال الأربعة في القضاء بالعدة.

(فرع) قال في رسم حلف ليفعلن من سماع ابن القاسم من

كتاب النكاح، سئل مالك عن رجل كانت تحتها امرأة فخطب أختها لابنه فقالت له عمتها: علي صداق أختها. فقال لن أقصر بها إن شاء الله تعالى، فزوجوه ثم إن الابن طلقها، قال: أيقر هو بذلك قال: نعم، قد قلت هذا القول ووعدتهم ولم أوجب على نفسي صداقا فرأيت أنه يراه عليه وقال مرة فيصطلحوا وكأنه يراه عليه تشبيهاً، ويجاب ولم يبينه. قال ابن القاسم: أرى ذلك عليه إذا زوجوه على ذلك كأنه إنما تزوج على المكافأة. قال سحنون مثله قال محمد بن رشد: أما إذا كان قولهم قد زوجناك جواباً بقوله: لن أقصر بها. عن صداق أختها فيبين أن ذلك يلزمه كما قال ابن القاسم؛ لأنه بمنزلة أن لو قالوا له: نزوجك على أن لا تقصر بها عن صداق أختها. وأما إن انقطع ما بين الكلامين فالأمر محتمل، والأظهر إيجاب ذلك عليه كما ذهب إليه مالك. وإن كان لم يبينه أن ذلك أقوى من العدة الخارجة على سبب وفي التفسير ليحيى عن ابن القاسم أنه يحلف أنه ما أراد إيجاب ذلك على نفسه ولا يلزمه شيء، فإن لكل غرم نصف الصداق، ووجه ذلك أنه رأى قوله: لن أقصر بها إن شاء الله. عدة لا تلزم فلم يلزمه شيء إذا حلف أنه لم يرد إيجاب ذلك على نفسه، وحلف بالتهمة دون تحقيق

الدعوى، ولذلك لم ترد اليمين وذلك فقوله على القول بلحق
يمين التهمة وأنها لا ترجع، وقد اختلف في الوجهين. اهـ.
والله أعلم^(١).

١١ - وفي الفروق للقرافي الفرق الرابع عشر بعد المائتين
بحث مستفيض في مسألة الوعد وحكم الإلزام به، وقد
تعقبه ابن الشاط في بعض آرائه في ذلك في حاشيته على
الفروق^(٢) وحيث إن البحث والمناقشة قد لا تخرج عما
ذكره عlish في النقل المتقدم عنه رحمته فقد رأيت الاكتفاء
بلفت النظر إليه لمن يرغب الاستزادة من كلام أهل العلم
في ذلك دون نقله اجتناباً للتكرار.

وبعد استعراضنا ما تقدم من الآيات القرآنية والأحاديث
النبوية وكلام بعض أهل العلم يظهر لنا قوة القول بلزوم
الوفاء بالوعد، لاسيما إذا دخل الموعد في سببه. يدل على صحة
القول بذلك كتاب الله تعالى وسنة رسوله محمد صلوات الله وسلامه والقياس

(١) فتح العلي المالك - فتاوى عlish - ج١ ص ٢٥٤ - ٢٥٨.
(٢) أنوار الشروق على أنوار الفروق لابن الشاط، حاشية على الجزء الرابع من
الفروق ص ٢١.

الصحيح وبهذا أخذ مجموعة من الصحابة والتابعين والمحققين من أهل العلم.

فمن الاستدلال بكتاب الله تعالى قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (٣: الصف). وجه الاستدلال به أن الله تعالى ذم قومًا يقولون على سبيل الوعد ما لا يفعلون بحيث لا يلتزمون بالوفاء به فمقتهم الله بذلك فلم يكن الوفاء بالوعد واجبًا لما استحقوا من الله هذا المقت والذم.

وقوله تعالى على لسان موسى عليه السلام مخاطبًا صهره شعيبًا: ﴿أَيُّمَا الْأَجْلَيْنِ قَضَيْتُ﴾ (القصص: ٢٨). بعد أن قال لشعيب:

﴿ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ﴾ (القصص: ٢٨) فلم يعط موسى شعيبًا وعدًا قاطعًا وإنما جعل لنفسه خيارًا ونفى عن نفسه العدوان في تخلفه عن الوفاء بالوعد غير الجازم في إتمام عشر سنوات، وهذا يعني أن عدم الوفاء بالوعد الجازم عدوان من الواعد على الموعود، ولهذا حرر نفسه من الالتزام بوعده أن يقضي عشر سنين، وذلك باشتراط نفي العدوان عليه في حالة عدم الوفاء بوعده العشر سنين. وهذا يدل على أن إخلاف الوعد عدوان.

وقوله تعالى: ﴿ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾ (٧٧) (التوبة: ٧٧) وجه الاستدلال بهذه الآية أن الله تعالى عاقب من وعد الله فأخلف وعده وكذب في تعهده، والعقوبة يستحقها من يتخلف عن أداء ما وجب عليه لا من له الخيار في الأداء.

وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَتْ أَسْتَغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ ﴾ (التوبة: ١١٤). وجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة أن إبراهيم عليه السلام يعلم كفر أبيه ولكنه تخرج من الحنث في عدم الوفاء بالوعد؛ فاستغفر لأبيه للموعدة التي وعدها أبيه فلم يكن الوفاء بالوعد لازماً لما استغفر إبراهيم عليه السلام لمشرك عدو لله.

ومن الاستدلال بسنة رسول الله ﷺ ما ثبت عنه ﷺ أن من آية المنافق أنه إذا وعد أخلف وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم. ووجه الدلالة أن النفاق خلق ذميم يستحق صاحبه العقوبة قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ﴾ (النساء: ١٤٥) فلم يكن الوفاء بالوعد واجباً لما كان إخلاف الوعد صفة من صفات النفاق.

ومن الاستدلال بسنة رسول الله ﷺ قوله: «إذا وعد أحدكم فلا يخلف». وقوله ﷺ: «العِدَّة دين». واعتباره ﷺ أن عدم الوفاء للصبي بما يوعد كذبًا، ونهيه ﷺ عن وعدك أخاك عدة تخلفه فيها؛ لأن ذلك يورث العداوة، وقوله ﷺ: «وَأَيُّ الْمُؤْمِنِ وَاجِبٌ». والوَأْيُ هو الوعد.

فتعبيره ﷺ بالوجوب ونهيه عن إخلاف الوعد ووصفه إخلاف الوعد كذبًا كل ذلك يدل على وجوب الوفاء بالوعد وأن عدم الوفاء به محرم يعاقب عليه الواعد.

والاستدلال على وجوب الوفاء بالوعد بالقياس يتضح من إجماع أمة الإسلام على انعقاد الالتزام بما لا يلزم ابتداءً على من التزم لله تعالى طاعة غير واجبة، فمن نذر لله صلاة أو صيامًا أو صدقة يلزمه ذلك لقوله ﷺ: «أوف بنذكرك». ولأمره ﷺ عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ يَفِيَّ بنذره في الجاهلية باعتكافه ليلة في المسجد الحرام.

فالنذر في الحقيقة التزام من العبد لربه بما نذر له مما لم يلزمه ابتداءً، والوعد من المرء لغيره من الناس التزام بما لا يلزم ابتداءً، فكلاهما يجتمعان في الالتزام بما لا يلزم ابتداءً، ويفترقان بأن النذر

للّٰه والوعد لأحد خلقه، وهذا الفرق في نظري لا يؤثر في وجوب الوعد بل قد يكون اتجاه القول بوجوب الوفاء للمخلوق أولى من القول بوجوب الوفاء للخالق؛ لأن حقوق الله تعالى على عباده مبنية على التسامح والسعة. وحقوق العباد فيما بينهم مبنية على الشح والتضييق، ومن نظر في مسائل هذه القاعدة أدرك حقيقتها، فإذا كان النذر لله - وهو وعد في الحقيقة - واجب الأداء بشرطه فإن الوعد للمخلوق أولى في الوجوب بشرطه.

وما ذكره ابن حجر رحمته الله في رده على المهلب حينما قال باتفاق العلماء على أن الوفاء بالوعد ليس بفرض، ولكنه مندوب. وذلك بقوله: نقل الإجماع في ذلك مردود فإن الخلاف مشهور إلا إن القائل به قليل اهـ^(١). أقول: - أنا عبد الله المنيع - ليس القائل به قليلا، فقد نقلنا بعضا من قول الله تعالى في الوجوب وعقوبة خلف الوعد ونقلنا ما تيسر لنا نقله من أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك: وقال بذلك وفعله أبو بكر رضي الله عنه في حديث جابر بن عبد الله المتقدم ذكره ولا يرد على فعل أبي بكر رضي الله عنه في وفائه وعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لجابر القول بأن أبا بكر فعل ما هو مندوب، فتصرفه في بيت مال المسلمين

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري ج٥ ص ٢٩٠-٢٩١.

بالعطاء الجزل وهو هو تقى وصلاً وأمانةً وشعوراً بحقوق
 الولاية العظمى وواجباتها، وهو يؤدي عدة وعدها رسول الله ﷺ
 قبل موته تصرفه هذا يظهر منه جلياً أنه يرى وجوب الوفاء بالوعد
 فقد طلب حضور من له عدة من رسول الله ﷺ ومن حضر وأدعى
 العدة وفاه كجابر وصاحب الثلاث عشرة قلوّصاً. وقال بذلك
 وطالب به جابر بن عبد الله وهو من أكابر أصحاب رسول الله ﷺ
 ومن حظي بمزيد صحبة رسول الله ﷺ وروى الكثير من أحاديثه،
 ويعتبر من فقهاء الصحابة، فلو لم ير القول بلزوم الوفاء بالوعد لما
 تقدم لأبي بكر رضي الله عنه طالباً إنفاذ عدة رسول الله ﷺ وهو يعلم أن
 أبا بكر لا يعطيه من ماله الخاص وإنما يعطيه من بيت مال المسلمين.
 وقال بذلك عبد الله بن عمر حينما أنفذ وعده بتزويجه ابنته من وعده
 تزويجه إياها وقال تعليلاً لذلك: فوالله لا ألقى الله بثلاث النفاق.

وقال بذلك سمرة بن جندب ذكره عنه سعيد بن عمرو بن
 الأشوع واعتبر ابن الأشوع ذلك من سمرة مستند الأخذ به،
 فهو لاء أربعة من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم يقول بلزوم الوفاء
 بالوعد، سواء أكان ذلك قولاً باللسان أم قولاً بلسان الحال، وذلك
 بإنفاذ الوعد.

وممن قال به من التابعين وغيرهم:

١ - عمر بن عبد العزيز رحمته الله، قال ابن حجر في الفتح وقال ابن عبد البر وابن العربي: أجل من قال به عمر بن عبد العزيز. اهـ^(١).

٢ - الحسن البصري، قال البخاري: وفعله الحسن. قال في الفتح: قوله: وفعله الحسن أي ألزم بإنجاز الوعد. اهـ^(٢).

٣ - سعيد بن عمرو بن الأشوع، قال ابن حجر في الفتح وقضى ابن الأشوع بالوعد وذكر ذلك عن سمرة بن جندب.... وقد وقع بيان روايته كذلك عن سمرة بن جندب في تفسير إسحاق بن راهويه، قوله: قال أبو عبد الله هو المصنف رأيت إسحاق بن إبراهيم هو ابن راهويه، يحتاج بحديث ابن الأشوع، أي هذا الذي ذكره عن سمرة بن جندب. والمراد أنه كان يحتاج به في القول بوجوب إنجاز الوعد اهـ^(٣).

(١) فتح الباري ج ٥ ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) المرجع السابق نفسه.

٤ - عبدالله بن شبرمة. قال العيني في عمدة القارئ: وفي تاريخ المستملي: إن عبدالله بن شبرمة قضى على رجل بوعده وحبسه، وتلا قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: ٣)

٥ - أبو بكر بن العربي، قال في كتابه أحكام القرآن: والصحيح عندي أن الوعد يجب الوفاء به على كل حال إلا لعذر. اهـ^(١).

٦ - القاضي شريح، قال البخاري في صحيحه وقال ابن عون عن ابن سيرين قال الرجل لكرهه: أدخل ركابك فإن لم أرحل معك يوم كذا وكذا فلك مائة درهم فلم يخرج. فقال شريح: إن شرط على نفسه طائعا غير مكره فهو عليه، وذكر مسألة أخرى قال ابن حجر في الفتح: وحاصله أن شريحا في المسألتين قضى على المشترط بما اشترطه على نفسه بغير إكراه. اهـ^(٢).

٧ - محمد بن إسماعيل البخاري، حيث بَوَّبَ في صحيحه بما يستظهر منه أنه يقول بإنجاز الوعد قال ابن حجر: قوله باب

(١) أحكام القرآن ج ٤ ص ١٧٨٨.

(٢) فتح الباري ج ٥ ص ٣٥٤.

من أمر بإنجاز الوعد. وجه تعلق هذا الباب بأبواب الشهادات
أن وعد المرء كالشهادة على نفسه. قاله الكرماني. اهـ^(١)

٨- أحمد بن حنبل العسقلاني، قال في الفتح: وقرأت بخط
أبي حنبل في إشكالات على الأذكار للنووي ولم يذكر
جواباً عن الآية، يعني قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ
اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: ٣) وحديث: آية
المنافق ثلاث. قال: والدلالة للوجوب منها قوية فكيف
حملوه على كراهة التنزيه مع الوعيد الشديد. وينظر هل
يمكن أن يقال يحرم الإخلاف ولا يجب الوفاء أي يأثم
بالإخلاف وإن كان لا يلزم بوفاء ذلك؟ اهـ^(٢).

٩- إسحاق بن إبراهيم بن راهويه شيخ البخاري. قال
البخاري في صحيحه: رأيت إسحاق بن إبراهيم يحتج
بحديث ابن الأشوع. قال ابن حجر: أي هذا الذي ذكره
عن سمرة بن جندب والمراد أنه كان يحتج به في القول
بوجوب إنجاز الوعد. اهـ^(٣).

(١) فتح الباري ج ٥ ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) المرجع السابق نفسه.

١٠ - بدر الدين العيني، قال في عمدة القاري في تفسير قول
الله تعالى حاكياً عن شعيب عليه السلام: ﴿ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ
أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَبِجًّا ﴾
(القصص: ٢٧) فإن قلت كيف يصح أن ينكح إحدى
ابنتيه من غير تمييز؟ قلت: لم يكن ذلك عقد النكاح.
ولكن مواعدة ومواضعة أمر قد عزم عليه. اهـ^(١).

١١ - الإمام الغزالي، قال في الإحياء: الآفة الثالثة عشر الوعد
الكاذب فإن اللسان سباق إلى الوعد والنفس ربما لا تسمح
بالوفاء فيسير الوعد خلفاً، وذلك من أمارات النفاق، قال
تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (المائدة: ١)
- إلى أن قال - ثم إذا فهم مع ذلك الجزم بالوعد فلا بد من
الوفاء إلا أن يتعذر. وقد يفهم الجزم في الوعد إذا اقترن به
حلف أو إقامة شهود على الوعد أو قرائن أخرى اهـ^(٢).

١٢ - ونقل تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية عن أبيه
تقي الدين السبكي أنه يقول بلزوم الوفاء بالوعد.

(١) عمدة القاري - كتاب الإجازات - ص ١٢٠-١٢١.

(٢) إحياء علوم الدين ج ٣ ص ١٣٢.

١٣ - وذكر ابن رجب في كتابه جامع العلوم والحكم وجوب
الوفاء مطلقاً عن طائفة من أهل الظاهر وغيرهم^(١).

١٤ - وقال به من الحنابلة مجموعة منهم شيخ الإسلام ابن تيمية
وتلميذه ابن القيم ذكره عنهما ابن قاسم في نقل متقدم،
وكذلك الشيخ عبدالرحمن بن سعدي، وتقدم النقل عنه.

١٥ - وصدرت فتاوى الهيئات الشرعية للمصارف الإسلامية
ومنها: دار المال الإسلامي، وبيت التمويل الكويتي،
وشركة الراجحي المصرفية للاستثمار، بلزوم الوفاء
بالوعد.

١٦ - صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة مؤتمر الدول
الإسلامية في الدورة الخامسة المنعقدة في الكويت في أول
الشهر الخامس لعام ١٤٠٩ هـ وذلك برقم ٣، ٤ هذا نصه:

(إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الخامس
بالكويت من ١ - ١٦ من جمادى الأولى لعام ١٤٠٩ هـ كانون
الأول ديسمبر ١٩٨٨ م بعد اطلاعه على البحوث المقدمة من

(١) جامع العلوم والحكم ص ٣٧٦.

الأعضاء والخبراء في موضوعي الوفاء بالوعد والمراوحة بالآمر
بالشراء واستماعه للمناقشات التي دارت حولهما قرر:

أولاً: إن بيع المراوحة للآمر بالشراء إذا وقع على سلعة بعد
دخولها في ملك المأمور وحصول القبض المطلوب شرعاً هو بيع
جائز طالما كانت تقع على المأمور مسؤولية التلف قبل التسليم
وتبعة الرد بالعيب الخفي ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم،
وتوافرت شروط البيع وانتفت موانعه.

ثانياً: الوعد وهو الذي يصدر من الأمر أو المأمور على وجه
الانفراد يكون ملزماً للواعد ديانة إلا لعذر، وهو يلزم قضاءً إذا
كان معلقاً على سبب يدخل الموعد في كلفة نتيجة الوعد. ويتحدد
أثر الالتزام في هذه الحالة إما بتنفيذ الوعد، وإما بالتعويض عن
الضرر الواقع فعلاً بسبب عدم الوفاء بالوعد بلا عذر.

ثالثاً: المواعدة وهي التي تصدر من الطرفين تجوز في بيع المراوحة
بشرط الخيار للمتواعدين كليهما أو أحدهما، وإذا لم يكن هناك خيار
فإنها لا تجوز لأن المواعدة الملزمة في بيع المراوحة تشبه البيع نفسه
حيث يشترط عند إذن أن يكون البائع مالكاً للمبيع حتى لا تكون
هناك مخالفة لنهي النبي ﷺ عن بيع الإنسان ما ليس عنده. اهـ.

وقد وفق مجمع الفقه الإسلامي في النص في قراره على أثر الإلزام بالوفاء وذلك بتنفيذ الوعد أو بالتعويض عن الضرر اللاحق بسبب عدم الوفاء بالوعد بلا عذر، حيث إن هذا يعني أن الخيار بين الأمرين للواعد، فمتى أمكن تنفيذ الوعد تعين الإلزام بالوفاء بالوعد، فإن امتنع الواعد من التنفيذ تعين الحكم للموعد بتعويضه عن الضرر الواقع عليه فعلا نتيجة التخلف عن الوفاء بالوعد.

إلا أن قراره بعدم جواز المواعدة في بيع المrabحة إذا لم يكن بين المتواعدين خيار فيه نظر، حيث إن كل واحد من المتواعدين أعطى وعدًا التزم به للآخر ببيع أو شراء أو تأجير أو تمليك أو غير ذلك من مواضع العقود. وتعليل منع الإلزام بالمواعدة في بيع المrabحة بتشبيهه بالبيع نفسه حيث يشترط أن يكون البائع مالكًا للمبيع نفسه حتى لا يعتبر بائعًا ما ليس عنده. هذا التعليل غير ظاهر فليست المواعدة بيعًا ولا شراءً ولا تمليكًا ولا تأجيرًا وإنما هي وعد من كل واحد من المتواعدين بإجراء ذلك عند تمام شروط صحة التعاقد بموجبها فيصح الوعد من الواعد بالبيع ولو لم يملك المبيع وقت الوعد وهذا دليل على أن الوعد بالبيع

ليس عقد بيع. ولا تسري آثار العقد على أي واحد من المتوااعدين إلا بعد وقوع العقد واستيفاء شروط صحته.

ومن ذلك أن يكون المبيع مملوكًا للبائع وقت العقد، وبهذا جاء النص في قرار المجمع على أن من أثر الإلزام في حالة تعذر الوفاء بالوعد التعويض عن الضرر الواقع فعلاً بسبب عدم الوفاء بالوعد. فانتفاء آثار العقد في المواعدة به على كل واحد من المتوااعدين من حيث الدرك والقبض وخيارات العقد وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالعقد بعد وقوعه - انتفاء آثار ذلك عن المواعدة يبعدها كل البعد عن اعتبارها بيعاً أو شبه بيع. وهذا يعني سقوط التعليل بعدم جوازها فهي وعْدَانِ من المتوااعدين بها فليست بيعاً ولا شبه بيع، ولا يتصور المطالبة بإنفاذها من الطرفين وإنما يُطالب بالوعد أحدهما ويكون المطالبُ واعدًا والمُطالب موعودًا. قال ابن حزم رحمته الله في المحلى ج ٥ ص ٤٩٧ ما نصه: (التواعد في بيع الذهب بالذهب أو الفضة، وفي بيع الفضة بالفضة وفي سائر الأصناف الأربعة بعضها ببعض جائز تبايعاً بعد ذلك أو لم يتبايعا؛ لأن التواعد ليس بيعاً. اهـ. والله أعلم.

ثم إن كل واحد من المتواعدين في مسألة المواعدة يعتبر واعدًا ويعتبر الطرف الآخر موعودًا ولا يتصور نكول الطرفين عن المواعدة إلا على سبيل الاتفاق على التخلي عن هذه المواعدة، كتخلي طرفي صلح عن صلح جرى بينهما، فإذا تخلى الطرفان عن المواعدة فيعتبر ذلك منهما فسخًا للإلزام بها.

أما إذا نكل أحدهما عن الوفاء بالوعد سواء أكان الناكل الطرف الأول أم الطرف الثاني فيكون الناكل عن الوعد فيرجع إلى البند الثاني في قرار المجلس المتقدم ذكره، وذلك بتحمل الناكل عن الوفاء بالوعد ضرر طرف الموعود من عدم الوفاء بالوعد.

١٦- صدر قرار عن المؤتمر الأول للمصرف الإسلامي المنعقد في دبي عام ١٣٩٩ هـ الموافق ١٩٧٩ م جاء فيه ما نصه: الوعد بالشراء مرابحة يطلب العميل من المصرف شراء سلعة معينة يحدد جميع أوصافها، ويحدد مع المصرف الثمن الذي سيشتريها به العميل بعد إضافة الربح الذي يتفق عليه بينهما. وهذا التعامل يتضمن وعدًا من عميل المصرف بالشراء في حدود الشروط المنوه عنها ووعدًا آخر من المصرف بإتمام هذا البيع بعد الشراء طبقًا لذات الشروط. ومثل هذا الوعد ملزم للطرفين طبقًا لأحكام المذهب

المالكي. وملزم للطرفين ديانة طبقاً لأحكام المذاهب الأخرى، وما يلزم ديانة يمكن الإلزام به قضاءً إذا اقتضت المصلحة ذلك وأمكن للقضاء التدخل فيه. اهـ.

ويلاحظ في هذا القرار أنه اعتبر المواعدة وقال بلزومها ديانةً وقضاءً. وفي عام ١٤٠٣ هـ الموافق ١٩٨٣ م عقد المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي وأصدر قراره الذي جاء فيه: يقرر المؤتمر أن المواعدة على بيع المرابحة للآمر بالشراء بعد تملك السلعة المشتراة بالآمر وحيازتها ثم بيعها لمن أمر بشرائها بالربح المذكور في الوعد السابق هو أمر جائز شرعاً، طالما كانت تقع على المصرف مسؤولية الهلاك قبل التسليم وتبعة الرد فيما يستوجب الرد بعيب خفي. وأما بالنسبة للوعد وكونه ملزماً للآمر أو المصرف أو كليهما فإن الأخذ بالإلزام هو حفظ لمصلحة التعامل واستقرار المعاملات، وفيه مراعاة لمصلحة المصرف والعميل، وإن الأخذ بالإلزام أمر مقبول شرعاً. وكل مصرف مخير في أخذ ما يراه في مسألة القول بالإلزام حسبما تراه هيئة الرقابة الشرعية لديه. اهـ.

وخلاصة القول في المسألة أن لأهل العلم في حكم الإلزام بالوعد خمسة أقوال:

أحدها: أن الوفاء بالوعد مستحب ومن مكارم الأخلاق وأن
التخلف عن الوفاء به من الأمور المكروهة، ولكنه لا يلزم قضاء.
الثاني: أن الوفاء بالوعد لازم ديانة وقضاءً مطلقاً، سواء ادخل
الموعد في سبب الوعد أم لم يدخل فيه، وسواء أكان له سبب أم
لا سبب له.

الثالث: أن الوفاء بالوعد لازم قضاءً وديانةً إذا دخل الموعد
في سبب الوعد.

الرابع: أن الوفاء بالوعد لازم ديانة لا قضاءً.

الخامس: أن الوفاء بالوعد لا يلزم ديانته ولا قضاءً.

والذي يظهر لي بعد تأملي الأدلة لهذه الأقوال ترجيح القول
بلزوم الوفاء بالوعد مطلقاً سواء أكان للوعد سبب أم لم يكن
له سبب، وهذا القول هو الذي تسنده الأدلة الصريحة من
كتاب الله تعالى ومن سنة رسول الله ﷺ ومن أقوال بعض
أصحاب رسول الله ﷺ وأفعالهم ومن القياس الصحيح على
النذر والحنث في الحلف، ومن التوجيهات الصحيحة لأقوال
مجموعة من أهل العلم بالتفسير والحديث واللغة والفقه، وفي
القول بذلك مصلحة كبرى لعموم المسلمين وتسهيل لمعاملاتهم

التجارية. وليس في ذلك ترتيب مضرّة على الواعد، فهو الذي التزم على نفسه لغيره بما لا يلزمه ابتداءً، طائعاً مختاراً غير مكره ولا ملجأ. والوعد عهد وقد أمر الله تعالى بالوفاء بالعقود والوعود والعهود واعتبر ﷺ في المتخلف عن الوفاء بالوعد خصلة من خصال المنافقين وأن إخلاف الوعد كذب، والكذب نوع من الفجور. وقد ذهب إلى القول بلزوم الوعد ديانة وقضاءً سمرّة بن جندب وعمر بن عبد العزيز والحسن البصري والقاضي سعيد بن الأشوع وإسحاق ابن راهويه والإمام البخاري، ورجحه القاضي أبو بكر بن العربي وابن الشاط وأختاره الغزالي. وهو مذهب بن شبرمة وهو قول لابن تيمية وابن القيم وغيرهم من المحققين من أهل العلم.

وجاء في بحث للشيخ تقي العثماني، أحد علماء الباكستان، ومن أبرز فقهاء المصرفية الإسلامية عن الوعد والمواعدة، قوله: والواقع أن الوفاء بالوعد مأمور به من قبل القرآن والسنة بكل تأكيد، وإخلاف الوعد منهي عنه بالنصوص الصريحة. اهـ. ولا يخفى أن مجموعة من أهل العلم يرون أن الأمر بالشيء المقرون بالنهي عن مقابله يعتبر من الأوامر الواجبة. والله أعلم.

هذا ما تيسر إirاده وبالله التوفيق والله المستعان..

من مراجع البحث

- ١ - القرآن الكريم
- ٢ - تفسير القرطبي
- ٣ - تفسير الشنقيطي
- ٤ - أحكام القرآن لابن العربي
- ٥ - تفسير ابن كثير
- ٦ - صحيح البخاري
- ٧ - صحيح مسلم
- ٨ - سنن أبي داود
- ٩ - سنن الترمذي
- ١٠ - مسند الإمام أحمد
- ١١ - أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب
- ١٢ - فتح الباري لابن حجر
- ١٣ - شرح صحيح مسلم للنووي

- ١٤ - عمدة القاري على صحيح البخاري للعيني
- ١٥ - أصول الأحكام لابن قاسم
- ١٦ - جامع العلوم والحكم لابن رجب.
- ١٧ - إحياء علوم الدين للغزالي.
- ١٨ - مجلة الاحكام العدلية بشرح حيدر.
- ١٩ - المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقاء
- ٢٠ - الفروق للقرافي مع حاشية ابن الشاط.
- ٢١ - فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك لمحمد عlish.
- ٢٢ - تاج العروس للزبيدي.
- ٢٣ - المحلى لابن حزم.
- ٢٤ - إعلام الموقعين لابن القيم.
- ٢٥ - الفتاوى السعدية للشيخ ابن سعدي.
- ٢٦ - الروض المربع مع حاشية ابن قاسم عليه.

- ٢٧- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.
- ٢٨- القواعد لابن رجب.
- ٢٩- الإنصاف في المذهب الحنبلي للمرداوي.
- ٣٠- المغني لابن قدامة.
- ٣١- قوة الوعد الملزمة في الشريعة والقانون للدكتور محمد العاني.
- ٣٢- الوفاء بالوعد للدكتور إبراهيم الدبو.
- ٣٣- الوفاء بالوعد في الفقه الإسلامي للدكتور نزيه كمال حماد.
- ٣٤- الوفاء بالوعد للدكتور عبدالله محمد عبدالله.
- ٣٥- الوفاء بالوعد للدكتور يوسف القرضاوي.
- ٣٦- الوفاء بالوعد في الفقه الإسلامي للشيخ هارون جيلي.
- ٣٧- سجلات الفتاوى الصادرة من هيئات الرقابة والفتوى لدار المال الإسلامي وبيت التمويل الكويتي وشركة الراجحي المصرفية للاستثمار.



الْبَحْثُ الْخَامِسُ عَشَرَ

**بحث في اشتراط المصالحة في عقود
الديون والالتزامات الآجلة على توزيع
نسبة التضخم في حالة وقوعه**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على الرسول الأمين
سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد:

فهذا بحث بعنوان: اشتراط المصالحة في عقود الديون
والالتزامات الآجلة لتوزيع نسبة التضخم في حال وقوعه.

ويشتمل هذا البحث على العناصر التالية:

- أ - تعريف التضخم الاقتصادي من حيث اللغة والاصطلاح.
- ب - آثاره السلبية على الحكومات والشعوب.
- ج - أسباب حدوثه.
- د - موقف الإسلام من التضخم وعوامل مكافحته.
- هـ - معنى ربط الحقوق والالتزامات بمستوى الأسعار.
- و - حكم ربط الحقوق بمستوى الأسعار ومناقشة القائلين به.
- ز - تعريف الصلح ومشروعيته وضوابط صحته.
- ح - أنواع الصلح في الفقه الإسلامي.

- ط - اعتبار المصلحة غير المشروطة في العقود وحكم ذلك.
- ي - مدى مشروعية اشتراط الصلح في العقد لمواجهة التضخم.
- ك - اللجوء للتحكيم عند الاختلاف بدلا عن الصلح.
- ل - تطبيق هذا المبدأ على توزيع نسبة التضخم بين المتعاقدين في القروض وفي الديون والالتزامات.
- أسأل الله العون والسداد والله المستعان.

أ - معنى التضخم في اللغة وفي الاصطلاح:

التضخم في اللغة من ضخم يضخم من باب كرم يكرم، ضخماً وضخامة. والضخم هو العظيم في كل شيء. والتضخم من الفعل وهو الزيادة في الضخامة والعظم - القاموس المحيط.

ومعنى التضخم في الاصطلاح الاقتصادي: هو ارتفاع القيمة الشرائية للسلع والخدمات في مقابل انخفاض القيمة الشرائية للأثمان لاختلال ميزان العرض والطلب أو التجاوز في التقيد بإجراءات إصدار النقد.

وقد جاء في الموسوعة العربية الميسرة شرح لهذا التعريف نصه ما يلي: تضخم الأسعار: ارتفاع شديد في المستوى العام للأسعار مما يؤدي إلى تدهور القوة الشرائية للنقود. وقد يبلغ التضخم درجة عالية، كما حدث في ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى. حين انعدمت قيمة النقود، أو كادت، فأصبحت قيمة السلعة التافهة تقدر بملايين الملايين من الماركات. ويرجع التضخم إلى زيادة كمية النقود زيادة كبيرة، مع عدم زيادة الإنتاج بقدر مناسب. وهو من الظواهر التي تعمل كل حكومة رشيدة على تفاديها؛ لأن التضخم يُحدث آثارًا اقتصادية واجتماعية خطيرة. فهو يفقد الثقة في عملة البلد ويلقي عبئًا شديدًا على الطبقات الفقيرة وأصحاب الدخل الثابتة. اهـ.

وبعضهم عرفه: بأنه حركة صعودية في الأسعار مستمرة ناتجة عن فائض الطلب الزائد عن قدرة العرض.

آثاره السلبية:

لا شك أن للتضخم آثارًا سلبية تعود على الحياة الاقتصادية والحياة الاجتماعية والحياة السياسية بالأضرار البالغة والأزمات الخانقة. فهو يعني انكماش الحركة الصناعية والنشاط الزراعي والحركة التجارية وتكدس الأثمان في أيدي قلة من الناس لا يعينهم غير تكاثرهم في جمع هذه الأثمان بطرق تتفني عنها كل أسباب المخاطرة والمغامرة.

فأموالهم - وهي أموال البلاد - محجوبة عن الإسهام في التنمية الاقتصادية للبلاد من حيث الصناعة والزراعة والتجارة والمساهمة في مجالات البر والاحسان. حيث كان ذلك من أقوى الأسباب لتقلص نشاط المصانع والمزارع وتقلص الضرب في الأسواق بيعًا وشراءً وتصديرًا ومشاركة وإجازة، وغير ذلك من الأنشطة الاقتصادية. ومن سلبيات ذلك ما يلي:

أ - قلة الإنتاج من مصنوع ومزروع ومباع، وهذا يعني ازدياد القوة الشرائية للسلع والخدمات لطغيان الطلب على العرض.

ب - ازدياد البطالة في مجتمعات التضخم لحجب الأثمان عن قنوات العمل.

ج - قلة الدخل لانخفاض القيمة الشرائية للأثمان.

د - ازدياد شرائح محدودي الدخل لضعف الموارد.

هـ - اتجاه البطالة إلى ما يؤثر على الأمن النفسي والأمن الغذائي والأمن الفكري والأمن الأخلاقي، وذلك باتجاه العاطلين إلى الإجرام بالاعتداء على الحقوق العامة والخاصة من نفوس وأموال وأغراض طلباً للمال المحقق لهم مستلزمات حياتهم.

و - تكدس الثروات في أيدي قلة من الناس ذوي شراسة في الأخلاق، ومرض في النفوس، وضحالة في العلم والثقافة، وأنانية في إثارة مصالحهم على مصالح البلاد وأهلها. وهذه القلة من الناس تأثير بأموالهم على الجوانب السياسية في البلدان من حيث الانتخابات العامة والخاصة، ومن حيث التأثير بأموالهم على انتخاب من يريدونه محققاً لأطماعهم ومصالحهم دون النظر إلى الاعتبارات الوطنية ودون الأخذ بمعايير الكفاءة والتأهيل. كما أن لهم تأثيراً بالغاً على المجالات الإعلامية بما يبثونه في أجهزة الإعلام من أفكار رديئة واتجاهات منحرفة في الأخلاق والاعتقاد والسلوك وتبرير الظلم والعدوان.

أسباب حدوثه:

لا شك أن للتضخم أسباباً كثيرة بعضها يرجع إلى تصرف عالمي عام، وبعضها يرجع إلى تصرف إقليمي خاص.

فمما يرجع إلى تصرف عالمي عام الاتجاه بالنقود إلى المتاجرة فيها واتخاذها سلعةً تباع وتشترى، وقيام أكبر شريحة في الأنشطة التجارية إلى ممارسة التجارة في الأثمان، وأعني بها البنوك الدولية. مما كان له أسوأ الأثر في ازدياد التضخم، وتفشي البطالة، وتعطل المصالح العامة. فالنقود معيار تُقَوَّم به السلع والخدمات، وليست سلعةً تباع وتشترى. وقد اتجه مجموعة من علماء المسلمين ومحققهم إلى انتقاد المتاجرة في الأثمان، والتحذير من عواقب ذلك، واعتبروا المتاجرة فيها انتكاساً في المقاييس والمفاهيم،

وفي ذلك يقول ابن القيم رحمته الله ما نصه: فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات. الثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع، لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به

المبيعات حاجة ضرورية عامة. وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة، ولا يقوم هو بغيره. إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض، فتفسد معاملات الناس ويقع الخلاف، ويشتد الضرر، كما رأيت من فساد معاملاتهم، والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعةً تعد للربح، فعم الضرر وحصل الظلم. ولو جعلت ثمنًا واحدًا لا يزداد ولا ينقص، بل تقوم به الأشياء ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس - إلى أن قال - فالأثمان لا تقصد لأعيانها، بل يقصد التوصل بها إلى السلع، فإذا صارت في أنفسها سلعةً تقصد لأعيانها فسد أمر الناس، وهذا معنى معقول يختص بالنقود لا يتعدى إلى سائر الموزونات. اهـ. (١).

و بمثل ما ذكره ابن القيم قال الغزالي رحمه الله في كتابه إحياء علوم الدين نقلًا عنه بواسطة الشيخ محمد رشيد رضا في كتابه تفسير المنار ما نصه: من نعم الله تعالى خلق الدراهم و الدينير، وبها قوام الدنيا، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما، ولكن يضطر الخلق إليهما، من حيث إن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة،

(١) إعلام الموقعين ج٢ ص ١٣٧ - ١٣٨.

في مطعمه و ملبسه و سائر حاجاته، و قد يعجز عما يحتاج إليه و يملك ما يستغني عنه، كمن يملك الزعفران مثلاً، وهو محتاج إلى جمل يركبه، و من يملك الجمل ربما يستغني عنه و يحتاج إلى الزعفران، فلا بد بينهما من معاوضة، و لا بد في مقدار العوض من تقدير، إذ لا يبذل صاحب الجمل جملة بكل مقدار من الزعفران، و لا مناسبة بين الزعفران و الجمل حتى يقال: يعطى منه مثله في الوزن أو الصورة. و كذلك يشتري داراً بثياب، أو عبداً بخف أو دقيقاً بحمار، فهذه الأشياء لا تناسب فيها، فلا يدري أن الجمل كم يساوي بالزعفران، فتتعذر المعاملات جدّاً، فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة المتباعدة إلى متوسط بينهما، يحكم فيها بحكم عدل، فيعرف كل واحد رتبته و منزلته، حتى إذا تقررت المنازل و ترتبت الرتب، علم بذلك المساوي من غير المساوي. فخلق الله تعالى الدنانير و الدراهم حاكمين و متوسطين بين سائر الأموال، حتى تقدر الأموال بهما، فيقال: هذا الجمل يساوي مائة دينار، و هذا القدر من الزعفران يساوي مائة، فهما من حيث إنهما متساويان بشيء واحد إذن متساويان. و إنما أمكن التعديل بالنقدين إذ لا غرض لأعيانها. ولو كان في أعيانها غرض ربما

اقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحاً، ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له فلا يتنظم الأمر. فإذا خلقها الله تعالى لتداولهما الأيدي، ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل، ولحكمة أخرى وهي: التوصل بهما إلى سائر الأشياء؛ لأنهما عزيزان في أنفسهما، ولا غرض في أعيانهما. ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة، فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء. لا كمن ملك أثواباً فإنه لم يملك إلا الثوب؛ فلو احتاج إلى طعام ربما لم يرغب صاحب الطعام في الثوب، لأنه غرضه في دابة مثلاً. فاحتيج إلى شيء هو في صورته، كأنه ليس بشيء، وهو في معناه كأنه كل الأشياء.

والشيء إنما تستوي نسبته إلى المختلفات إذا لم تكن له صورة خاصة تفيدها بخصوصها، كالمرآة لا لون لها وتحكي كل لون، فكذلك النقد لا غرض فيه وهو وسيلة إلى كل غرض، وكالحرف لا معنى له في نفسه وتظهر به المعاني في غيره، فهذه هي الحكمة الثانية، وفيها أيضاً حكم يطول ذكرها، فكل مَنْ عمل مِنْ عمل فيها عملاً لا يليق بالحكم، بل يخالف الغرض المقصود بالحكم فقد كفر نعمة الله تعالى فيها، فإن من كنزهما فقد ظلمهما وأبطل

الحكمة فيهما. وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن، يمتنع عليه الحكم بسببه؛ لأنه إذا كنز فقد ضيع الحكم، ولا يحصل الغرض المقصود به، وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة، إذ لا غرض للآحاد في أعيانها، فإنهما حبران وإنما خلقا لتداولهما الأيدي فيكونا حاكمين بين الناس - إلى أن قال - وكل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم، أنهما خلقا لغيرهما لا لأنفسهما، إذ لا غرض في عينيها، فإذا التجر في عينيها فقد اتخذهما مقصدًا على خلاف وضع الحكمة، إذ طلب النقد لغير ما وضع له ظلم. اهـ^(١).

ومما يرجع إلى التصرف الخاص على المستوى الإقليمي التجاوز في اتخاذ الإجراءات والضوابط في إصدار العملات الورقية. وغني عن البيان القول بأن التضخم بمفهومه الميسر يعني ضعف القوة الشرائية للنقد، وارتفاع القيمة الشرائية للسلع والخدمات. ومن أسباب ذلك التجاوز في إصدار النقود كمًّا وكيفًا.

لقد اهتم علماء الاقتصاد ببحث قيمة النقود ودراستها ومن بحث ذلك الأستاذ وهيب مسيحه. في كتابه: قصة النقود.

(١) تفسير المنار ج ٣ ص ١١٠ - ١١٢.

فذهب في تحليله عوامل قيام القيمة الخارجية للنقد الورقي إلى أن للتضخم النقدي أثرًا بالغًا في انخفاض قيمة النقد كما أن للانكماش الاقتصادي أثرًا بالغًا في ارتفاع قيمة النقد وأن الدولة الأكثر وعيًا وإدراكًا لمصالح أهلها هي التي تعني برعاية ثبات هذه القيمة. ثم راح يفسر سر اتصاف بعض النقود الورقية بالصعوبة وبعضها بالسهولة فقال: إن من الميسور أن تفسر الظروف التي تغدو فيها عملة معينة عملة صعبة أو سهلة. فالعملة الصعبة هي العملة النادرة، وهي عملة نادرة؛ لأنها عملة قوية تسندها أحوال اقتصادية مزدهرة، وطاقة إنتاجية كبيرة زاهرة، وبناء اقتصادي سليم الأوضاع متين الأركان، ويمثل لهذه الحال بالولايات المتحدة الأمريكية، فقوة الدولار مبعثها وفرة الإنتاج وكفاية العوامل الإنتاجية التي تستند إليها هذه الوفرة. أما العملة السهلة فهي العملة الوفيرة، التي يربو الموجود منها على المطلوب منها، فالكميات الموجودة من العملات السهلة لا تتناسب مطلقًا مع الندرة النسبية التي تنتجها بلادها^(١) اهـ.

(١) انظر: قصة النقود ص ١١٨.

لقد اهتم علماء الاقتصاد بدراسة قيمة النقود وأسباب ارتفاعها وانخفاضها، واتجه جمهورهم إلى القول بأن النقد إذا كانت أسباب الثقة به متوفرة، ولم يعرض لبلاده أزمات اقتصادية تعصف به، فإنه وحدة محاسبة ثابتة القيمة. أما ما يترأى للناس من انخفاض في قيمته، أو ارتفاع فهذا في الواقع ليس راجعاً إلى النقد نفسه، وإنما مرده إلى السلع التي تقوم به، فهي التي تعرض للزيادة والنقصان طبقاً لما يقتضيه قانون العرض والطلب. على أن هذا لا يعني أن قيم النقود الورقية في العالم ثابتة وموحدة فيما بينها، وإنما الثبات والتوحيد مختصان بكل عملة ورقية بالنسبة للسلع التي تقوم بها. وهذا الاستدراك يسمح لنا أن نقول بأن علماء الاقتصاد أيضاً بحثوا قيمة النقود الورقية، وتوصلوا في بحوثهم إلى أن هذه القيمة مستمدة من عدة عوامل تختلف هذه العوامل قوة وضعفاً تبعاً لاختلاف أوضاع دولها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفكرياً، وبالتالي تختلف هذه القيم تبعاً لذلك الاختلاف ولهذا وجد في الأوراق النقدية ما يسمى بالعمَل الصعبة، وما يعتبر عملاً دون ذلك.

وفضلاً عما تقدم ذكره فإن للتضخم العالمي سبباً رئيساً هو اتخاذ النقود من أوراق قرطاسية لا قيمة لها في ذاتها وإنما قيمتها في ضمان

دول إصدارها. وعلى ما تكون عليه تلك الدول من مستوى الملائمة والثقة والكفاءة الاقتصادية. ولهذا لم يجد التضخم من حيث الجملة سبيلاً إلى أسواق النقود المعدنية من ذهب أو فضة أو معادن أخرى حيث إن قيم هذه النقود في ذاتها. ولئن وجد نقص في قيمتها فهو في الغالب لا يتجاوز الثلث في الغالب فلا يعتبر تضخماً موجباً للأخذ بربط الالتزام بمستوى تغير الأسعار.

وقد يكون من عوامل التضخم تراكم الديون على الدولة، وانحسار نشاطها عن تمويل المشاريع التنموية والمرافق العامة، والتجاؤها للتخفيف عن ذلك بالتوسع في أخذ التمويلات البنكية الآجلة والتجاوز في إصدار العملات الورقية، كما هو الحال والمشهد في بعض الدول ومنها بعض دول الشرق الأوسط.

موقف الإسلام من مكافحة التضخم:

لا شك أن الإسلام وهو دين رباني سماوي كفل للعباد الحياة الآمنة، فعالج كل ما من شأنه أن يعود على المسلمين بالضرر في دينهم وأموالهم ونفوسهم وأعراضهم. فكفل لهم بتشريعه الحكيم أسباب السعادة والحياة الرّخِيّة. فنظر إلى الإنتاج نظرة الترغيب والحث، ونظر إلى العمل نظرة الأمر والمُفْضِل، ونظر

إلى التجارة نظرة الاهتمام والحض، ونظر إلى الأثمان نظرة التقويم والحد من الخروج عن وظيفتها.

إن الإسلام حينما يحارب التضخم الاقتصادي فهو يحاربه بتحريمه جملةً من المعاملات التجارية كبيع الغرر والجهالة والغبن والاسترسال وبيع ما لا يملك، وما لا يضمن، وما لا يقبض، وبيع الربا بنوعيه ربا الفضل وriba النسيئة. وينهى عن تلقي الركبان وعن الاحتكار. كما أنه نهى عن التسعير ما لم توجد له أسباب ضوابطه ودواعيه، وينهى عن التصرف في سكة المسلمين بما يعود عليهم بالضرر، إذ هي مستودع مدخراتهم ومعيار تقويم سلعهم، فقد نهى ﷺ أن تكسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من يأس.

ومن أعظم ما يعود على المجتمعات والدول بالتضخم المتاجرة في الأثمان، وقد سبق إيرادنا نصين عن إمامين من أكبر أئمة الإسلام هما الغزالي وابن القيم، ذكرا الوظيفة الأساسية للأثمان، وذكرنا أن العدول بها عن وظيفتها يعني ظلمها وظلم أهلها وتعطيلها عن أداء وظيفتها التي خلقت لأجلها، وذكرنا ما يعقب ذلك من آثار سيئة تعود على البلاد وأهلها بالضرر والنقص والخسارة

والكساد. ولهذا جاءت المقتضيات الشرعية بتضييق دائرة التعامل بالأثمان متاجرة ومصارفة فحرمت الزيادة في المبادلة في الجنس الواحد. وقضت بضرورة التقابض في مجلس العقد سواء اتحد الجنس أو اختلف. فقد روى الإمام أحمد في مسنده و مسلم في صحيحه بإسناد ذلك إلى عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير و التمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد» فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد. وفي الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها غائباً بناجز». وفي رواية لأحمد والبخاري: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء».

كما أن للشريعة الإسلامية توجيهات كريمة تقضي بتوزيع الثروات، ورفض بقائها مكدسة في أيدي قلة من الناس فجاءت

أحكام المواريث والوصايا والأوقاف والزكوات والصدقات
والصلوات والهبات والعطايا وكلها أحكام تقضي بإعادة توزيع
الثروات ومنع بقائها كنوزًا محفوظة في أيدي قلة من الناس.

معنى ربط الحقوق والالتزامات بمستوى الأسعار:

المقصود بربط الحقوق والالتزامات بمستوى الأسعار هو
الاتفاق على تثبيت قيمة هذه الحقوق وفق معيار يجري تعيينه
بين طرفين - دائن ومدين - وذلك بربط القيمة بسلع ذات ثبات
نسبي أو سلة عملات ذات ندرة أو غير ذلك مما يصلح معيارًا
للتقويم عند السداد، بحيث يرجع إلى هذا المعيار عند الوفاء في
حال تغير قيمة النقد محل الالتزام بزيادة أو نقص فاحش ليتم
سداد هذا الحق وفق هذا المعيار.

حكم ربط الحقوق والالتزامات بمستوى الأسعار ومناقشة القائلين:

لا شك أن الالتزام بالحق سواء أكان التزامًا بدين نقدي، أم
بمال عيني كديون السلم، أم بعمل كعقود المقاولات والإجارات

الخاصة أو المشتركة، أم بتوثيق كعقود الكفالات والضمان. إن الالتزام بالحق يعني تعلق ذلك الحق بذمة من التزم به سواء أكان ذلك الملتزم شخصاً اعتبارياً أم شخصاً طبيعياً. لا شك أن الحق اللازم في الذمة يتحدد الالتزام به من حيث قدره ونوعه وصفته وأجل الوفاء به، إن كان له أجل. وتوثيق الالتزام به يعني توثيق عقد جرى التعهد بالالتزام به والوفاء بمقتضاه وبما نص عليه من شروط وقيود وتعهدات. فمقتضى العقد أن هذا الحق لا يجوز أن يتغير بزيادة ولا نقص إلا باتفاق طرفيه طبقاً للمقتضيات الشرعية إلا ما اقتضى إعطاءه حكماً شرعياً استثنائياً يتفق مع العدل ودفع الظلم وآثاره.

وهذا هو الأصل في العقود طبقاً للنصوص الشرعية من كتاب الله تعالى و من سنة رسوله محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)

وقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ

أَنْ يُمْلَ هُوَ فَلْيُمْلَ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْذِبُوا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنِ مَقْبُوضَةً فَإِنْ مِنْ بَعْضِكُمْ بَعْضًا فليؤدِّ الَّذِي أَوْثَقَ أَمْنَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ إِيَّاهُمْ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿البقرة: ٢٨٢ - ٢٨٣﴾. وفي المنتقى عن عمرو بن عوف أن النبي ﷺ قال: (المسلمون على شروطهم، إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً) قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وفي كتاب عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي كتبه إلى أبي موسى الأشعري: المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً.

و لا شك أن عقود الالتزام عقود تراضٍ مشتملة على شروط اتفقت إرادتا طرفي العقد على الأخذ بها، وبما اشتملت عليه من شروط وقيود وتعهدات. فلا يجوز تغييرها بزيادة أو نقص من إرادة منفردة إلا بما لا يضر بالطرف الآخر وفي حدود ضيقة.

فالالتزام بالحق يعني ثباته نوعاً و قدراً و صفة و أمداً. و أن محاولة التدخل في تغيير الالتزام بدون إرادة طرفيه يعني ترتيب مظالم على الذمم المختصة بهذا الالتزام، فالمنتفع بهذا التغيير ظالم و المتضرر به مظلوم. و محتوى الالتزام بالتغيير متغير إلى ما يمكن أن يعتبر من ضروب الربا أو من أكل أموال الناس بالباطل أو من القروض التي تجر نفعاً. ولكن نظراً إلى أن الأحوال تقضي المحافظة على الحقوق فيجب النظر على ما يؤثر عليها بالنقص.

توضيح ذلك أن الحق موضوع الالتزام إذا طرأ عليه من التقلبات الاقتصادية ما يعتبر جنسه مهياً للزيادة أو النقص في وقت سداده مما يوجب الضرر لأحد طرفيه بذلك. فقد يكون أحد طرفي الالتزام سبباً في حصوله على الطرف الآخر كما طلته في الوفاء بهذا الالتزام حتى تغيرت الأسعار وترتب عليه الضرر، وقد لا يكون لأحد طرفيه سبب في ذلك إلا أن هناك جائحة

قضائية من الله. أو أن يكون الالتزام من طرف واحد لآخر، كمن يغضب حقاً لشخص طبيعي أو اعتباري فيتغير سعر مثل ذلك الحق المغتصب بما يعتبر نقصاً على المغضوب في وقت تسليم ذلك الحق المغتصب لمن اغتصب منه.

هذه الحالات الثلاث، للفقهِ الإسلامي حسبما يظهر لي نظراً في ربط الالتزام بتغير الأسعار وسيأتي الحديث عن وجهة النظر في ذلك الربط.

أما ما عدا هذه الحالات الثلاث فمنذ زاول الإنسان نشاطه الاقتصادي، فإنتاجه عرضة للزيادة والنقص تزيد قيم السلع باختلال ميزان العرض على الطلب بالنقص، وتنقص قيمتها بعكس ذلك، ومن آثار هذه التغيرات الاقتصادية تنشأ الأرباح والخسائر ويتحقق ما يروى عن رسول الله ﷺ من أن التجارة غارات المؤمنين.

وبالاجتهاد في الأخذ بأسباب الأرباح وتجنب الخسائر تزداد الحركة الاقتصادية وبالتالي تتوفر الوسائل لتحصيل العمل وتقليل البطالة وتوفير وسائل الحياة الأفضل.

ولهذا نجد الإسلام يضيّق دائرة التعامل بالأثمان على سبيل المصارفة المتمثلة في بيع و شراء؛ لما في حركتها و التحرك بها من حبس الأثمان التي هي وسيلة التقويم و التقدير عن وظيفتها. وجعلها سلعةً تباع و تشتري فينتج من ذلك التقليل من الحركة الاقتصادية المتمثلة في الإنتاج و التسويق و الاستهلاك.

كما أن الإسلام يحرم المكاسب غير المضمونة و المبيعات غير المملوكة، كما أنه يحرم الاحتكار و تلقي الركبان، و يقف من قضايا الغش و التدليس و الغرر و الجهالة و الغبن مواقف حازمة، كمواقفه الحكيمة في إنكار المكاسب عن طريق الرهان و القمار و الميسر، و يدعو الإسلام إلى السعي في الأرض و الضرب في الأسواق، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾ (المالك: ١٥) و قال تعالى: ﴿وَأَخْرَجُوا يَصْرِيخًا فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: ٢٠)، و قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ (الجمعة: ١٠)، فالإسلام يعتبر المخاطرة في التجارة عنصراً ذا أثر فعال في إنعاش الحركة الاقتصادية، مع الأخذ بالحيلة و الحذر و الحرص و التدبر و المراقبة المستمرة للتقلبات الاقتصادية و بالتالي الأخذ بنتائج ذلك من بيع و شراء

وإنتاج و تسويق، فإذا قلنا بربط الحقوق المؤجلة بمستوى الأسعار وتقلباتها، ولم يكن ممن ترتبت عليه آثارها سبب في الضرر بتغير الأسعار فإن هذا يعني معالجة الضرر بضرر و دفع خسارة طرف من أطراف الالتزامات بظلم طرفه الملتزم، فضلاً عما في ذلك من تشجيع الاستثمارات البنكية والربوية والتقليل من عنصر المخاطرة في التجارة حينما يعلم طرفا الالتزام أن العبرة بقيمة الحق موضوع الالتزام وهو سعر يوم سداده. وما يترتب على ذلك من الجهالة في مقدار الحق بالرغم من تقديره وقت الالتزام بقدر معين، فملتزم بمليون دولار مثلاً لزيد من الناس بعد عام يحل أجل السداد في وقت تكون القيمة الشرائية للدولار قد انخفضت بمقدار ٢٠٪ مثلاً فربط الحق بسعر يوم سداده يعني أن المليون دولار تتحول إلى مليون و مائتي ألف دولار، فالملتزم بالحق يعرف أن التزامه بمليون دولار، ولكنه لا يعرف وقت سدادها مقدار ما يسدده فقد يزيد مبلغ الالتزام وقد ينقص، وهكذا في أموال عقود السلم و مضاربات البورصات و أجور العمال و الالتزامات التوثيقية.

وبهذا يتضح لنا أن الأخذ بمبدأ ربط الحقوق والالتزامات المؤجلة بمستوى الأسعار مصادم للمقتضيات الشرعية في الشريعة الإسلامية، و للتوجهات الإسلامية للاقتصاد الإسلامي الحر، و للطمأنينة الموجبة للثقة في أن الحق الملزم به هو الحق قدرًا ونوعًا و صفةً و أجلاً، فلا يخشى صاحب الحق نقص حقه و لا يخشى الملزم به تغيره عليه بزيادة. كما أن الأخذ بذلك موجب لظلم أحد طرفي العقد، و أكل الظالم منهما مالا بدون حق. فضلاً عما في ذلك من الجهالة و تشجيع البنوك على مضاعفة نشاطاتها الربوية و تشييط التجارة بما يعطي التاجر التردد في إجراء صفقات تجارية فيها التزامات بحقوق مؤجلة ؛ حيث لا يدري و هو يسوق بضائعه عن ربحه أو خسارته، بالرغم من معرفته مقدار قيمة شراء بضاعته و مقدار قيمة بيعها، حيث إنه لا يعرف الزيادة المحتملة على ما التزم به طبقاً لربط هذا الالتزام بسعر يوم سداده، فقد تأتي هذه الزيادة على ربح محسوس حققته صفقته التجارية.

وقبل دخولي في نقاش القائلين بوجاهة ربط الحقوق والالتزامات المؤجلة بمستوى الأسعار، أرغب في إبداء ما لدينا

من وجود حالات استثنائية يجب ربط الالتزام بمستوى الأسعار فيها حتى تكتمل الصورة ويتضح الاتجاه ويتحرر موضوع النقاش. أولى هذه الحالات ما إذا كان الالتزام بالحق حال الأداء وكان الملتزم مليئاً غنياً، إلا أنه صار يماطل صاحب الحق حتى تغيرت الأسعار سواء انخفضت القيمة الشرائية للنقد موضع الالتزام، أو انخفض سعر العين المالية موضوع الالتزام كديون السلم. فمماثلة من عليه الحق لمن له الحق ظلم وعدوان موجبة لحل عرضه وعقوبته كما قال رحمته الله: (مطل الغني ظلم) رواه الشيخان في صحيحيهما. وقال رحمته الله: (لِيُؤْجَد يُحْلَ عرضه وعقوبته) رواه أهل السنن. ومن العقوبة المستحقة على المماطل أن يربط الحق بسعر يوم سداده إذا كان فيه نقص على صاحبه، فالزيادة على المماطل بأداء الحق عقوبة يستحقها بسبب ليّ ومطله، وإعطاء صاحب الحق هذه الزيادة يعتبر من العدل والإنصاف؛ لأن مماثلة خصمه أضرت به بمقدار هذه الزيادة.

لقد اختلف الفقهاء رحمهم الله في تقدير الحق المماطل في أدائه بسعر يوم سداده، فذهب بعضهم إلى صرف النظر عن الزيادة أو النقص. قال في منتهى الإرادات: ولا يضمن نقص

سعر. اهـ^(١)، كما اختلفوا في تعيين العقوبة التي يستحقها فذهب جمهورهم إلى عدم الزيادة على الحق بشيء مطلقاً، كما مر النقل من المنتهى، وأن العقوبة المقصودة في الحديث: «لي الواجد يحل عقوبته»، ما يوقعها ولي الأمر على المماطل بأداء الحق من عقوبة تعزيرية بحبس أو جلد أو بهما معاً. وذهب بعضهم إلى أن من العقوبة تكليف المماطل بضمان ما خسره صاحب الحق في سبيل المطالبة بتحصيل حقه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ومن مطل صاحب الحق حتى أحوجه إلى الشكاية فما غرمه بسبب ذلك فهو على الظالم المبطل إذا كان غرمه على الوجه المعتاد. اهـ^(٢).

وقال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي رحمه الله: قال الأصحاب: وما نقص بسعر لم يضمن. أقول: وفي هذا نظر، فإن الصحيح أنه يضمن نقص السعر، وكيف يغصب شيئاً يساوي ألفاً وكان ماله يستطيع بيعه بالآلاف ثم نقص السعر نقصاً فاحشاً فصار

(١) شرح منتهى الإرادات ج ٢ ص ٤٠٨.

(٢) انظر: الاختبارات ص ١٣٦.

يساوي خمسمائة أنه لا يضمن النقص فيرده كما هو؟ اهـ^(١).

وهذا القول هو ما يقتضيه العدل الذي أمر الله به، وهو في نفس الأمر عقوبة للظالم أقرها رسول الله ﷺ بقوله: «لِيُالْوَاجِدُ يَحِلُّ عَقُوبَتُهُ». لا شك أن المماطل في حكم الغاصب بمماطلته أداء الحق الواجب عليه إلا أن تقدير الزيادة عليه يجب أن يراعي في تعيينه العدل فلا يجوز دفع ظلم بظلم ولا ضرر بضرر، فمثلاً زيد من الناس قد التزم لعمره بمبلغ مائة ألف دولار، مثلاً، يحل أجلها في غرة شهر محرم عام ١٤٣٧ هـ، و كان سعر الدولار بالين الياباني وقت الالتزام مائة ينّ وفي أول يوم من شهر محرم عام ١٤٣٧ هـ انخفض سعره إلى سبعين ينّاً فطلب صاحب الحق حقه من الملتزم زيد، فمأطله إلى وقت انخفض فيه سعر الدولار، فما بين سعر الدولار وقت الالتزام بالحق وبين سعره وقت السداد نقص يضمنه المدين المماطل. أما التغير بزيادة فيتصور تضرر المدين بهذا التغير إلا أن الدائن ليس سبباً في هذا الضرر ولهذا ضرره كضرر غيره من عموم من يتضرر بهذا التغير وانتفاع الدائن بهذا التغير كانتفاع غيره ممن ينتفع بهذا التغير من

(١) الفتاوى السعدية ص ٤٢٩.

العموم. وتأسيسًا على هذا فليس للمدين حق ضمان ما يصيبه من ضرر لقاء تغير السعر بزيادة لانتفاء السبب الخاص بذلك إلا أن تكون الزيادة فاحشة فتعطى حكم الجوائح.

الحالة الثانية: ألا يكون للملتزم بالحق سبب في خسارة صاحب الحق بنقص حقه وإنما يرجع ذلك إلى أسباب قهرية لا دخل لأي من طرفي العقد بها، فهذه الحال إن كانت الخسارة على أحد أطراف العقد تزيد على الثلث، فقد يتوجه تطبيقها على قاعدة وضع الجوائح. وإن كان القائلون بها يرون قصرها على الثمار على أصولها مما تم بيعها ولم تقبض فأصابتها جائحة سماوية قضت عليها أو على بعضها. إلا أن المسألة محل نظر في التفريق بين القضيتين في حصول خسارة فاحشة ليس لأحد طرفي العقد سبب في حصولها، وتنفرد إحداها عن الأخرى في أن قضيتنا حق تم الالتزام به وجرى تعيين موجهه في غالب مسائله.

وعلى أي حال فهذه المسألة تحتاج إلى إفرادها ببحث تستكمل فيه مبررات الحكم فيها في تطبيق أحكام الجوائح عليها.

الحالة الثالثة: إذا كان الالتزام بدين نقدي من عملة ورقية معينة ثم انخفضت قيمة هذه العملة الورقية انخفاضاً فاحشاً ولم يحل أجل سدادها، ونمثل بالليرة اللبنانية مثلاً، ونضرب مثلاً لهذه الحال: خالد من الناس التزم لمحمد بمائة ألف ليرة قيمة بضاعة جرى قبضها في مجلس العقد، وتم الاتفاق على تأجيل دفعها إلى عام، وكانت قيمة الليرة وقت الالتزام تعادل ريالاً سعودياً وبعد حلول أجل الدفع انخفضت قيمة الليرة حيث صارت قيمة مائة ليرة ثلاثة ريالات سعودية، فهل يسلم خالد لمحمد مائة ألف ليرة لبنانية بغض النظر عن انخفاض قيمتها بالرغم بأن في هذا خسارة بالغة على محمد، أم يلزم خالد بقيمتها وقت الالتزام؛ لأن الليرة الآن في حكم السكة المنقطعة؟ يمكننا أن نرجع في حكم هذه المسألة إلى ما ذكره الفقهاء رحمهم الله.

فقد ذكر الشيخ عبد الله البابطين رحمته الله عن الشيخ تقي الدين ابن تيمية رحمته الله بعد أن ذكر أن الدائن يرجع على مدينه بقيمة ما عليه من دين نقدي إذا أبطل السلطان التعامل به، أما إذا زادت قيمته أو نقصت فليس له إلا ما في ذمة مدينه، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل عن رجل له على

رجل دراهم مكسرة فسقطت المكسرة أو الفلوس، قال يكون عليه قيمتها من الذهب. وقد نص في القرض على أن الدراهم المكسرة إذا منع التعامل بها فالواجب القيمة فيخرج من سائر المتلفات، وكذلك الغصب والقرض، فإنه معلوم أنه ليس المراد عيب الشيء المعين فإنه ليس هو المستحق، وإنما المراد عيب النوع، والأنواع لا يعقل عيبها إلا بنقصان قيمتها فمتى أقرضه أو غصبه طعامًا فنقصت قيمته فهو نقص النوع فلا يجبر على أخذه ناقصًا فيرجع إلى القيمة وهذا هو العدل فإن المالكين يتماثلان إذا استوت قيمتهما وأما مع اختلاف القيمة فلا تماثل، فعيب الدين إفلاس المدين، وعيب العين المعينة خروجها عن الكمال بالنقص. اهـ^(١).

وقال ابن مفلح في الفروع: وقيل إن رخصت فله القيمة كالمكان. ج (٢).

وقال الشيخ محمد بن إبراهيم رحمته الله: قوله: وكذلك المغشوشة وعندهم أنها مثلية، فيكفي ردها، لكن فيما إذا وجد نقصًا فإنه يلزمه المثل عندهم وعلى أصل الشيخ، الظاهر أنه يلزمه القيمة ثم هذا في القرض ونص عليه أحمد واختار الشيخ أن هذا

(١) الدرر السنية ج ٥ ص ١١٠ - ١١١.

يجري في سائر الديون - قال الشيخ: وهذا هو الذي ينبغي لما على كل من النقص. اهـ^(١).

وقال الرهوني: ظاهر كلام غير واحد من أهل المذهب وصريح كلام آخرين فهم أن الخلاف السابق محل إذا قطع التعامل بالسكة القيمة جملة. أما إذا تغيرت بزيادة أو نقص فلا، ومن صرح بذلك أبو سعيد بن لب، قلت: وينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر جداً حتى يصير القابض لها كالقابض لما لا كبير منفعة فيه، لوجود العلة التي علل بها المخالف. اهـ^(٢).

وقال الشوكاني في كتابه نيل الأوطار:

فائدة: قال في البحر: مسألة الإمام يحيى لو باع بنقد ثم حرم السلطان التعامل به قبل قبضه فوجهان: يلزم ذلك النقد إذا عقد عليه، الثاني يلزم قيمته إذا صار لكساده كالعرض. انتهى. قال في المنار: وكذلك صار كذلك يعني النقد لعارض آخر، وكثيراً ما وقع هذا في زماننا لإفساد الضربة لإهمال الولاية النظر في المصالح،

(١) فتاوى و رسائل للشيخ محمد بن إبراهيم رحمته الله ج ٧ ص ٢٠٥.

(٢) حاشية الرهوني ج ٥ ص ١٢١.

والأظهر أن اللازم القيمة لما ذكره المصنف. اهـ^(١).

قوله: وكذلك لو صار لعارض آخر يفهم منه أن النقص الفاحش أو الزيادة الفاحشة موجبة للأخذ بالقيمة قياساً على منع السلطان التعامل بالسكة موضوعة الالتزام.

بقي علينا أن نعرف ما مقدار الفحش في الزيادة أو النقص، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في تحديد ما يوجب اعتبار الجائحة ما نصه: (.....) فلا فرق بين قليل الجائحة وكثيرها في أشهر الروايتين.. والثانية أن الجائحة الثلث فما زاد كقول مالك؛ لأنه لا بد من تلف بعض الثمر في العادة فيحتاج إلى تقدير الجائحة فتقدر بالثلث كما قدرت به الوصية والنذر ومواضع في الجراح، وغير ذلك؛ لأن النبي ﷺ قال: «الثلث و الثلث كثير». اهـ^(٢).

وخلاصة القول في هذه المسألة أن جمهور أهل العلم ذهبوا إلى وجوب قيمة عملة جرى الالتزام بها ثم أبطل السلطان التعامل بها قبل قبضها، وأن جمهورهم ذهبوا إلى عدم اعتبار نقص العملة أو زيادتها، وأن من التزم بنقد جرى فيه النقص أو الزيادة

(١) نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٣٦.

(٢) مجموع الفتاوى الكبرى ج ٣٠ ص ٢٧٩.

أنه لا يلزمه غير مثله. وذهب بعضهم إلى اعتبار النقص والزيادة كاعتبار منع السلطان التعامل بها في وجوب القيمة فيها. وبعضهم توسط فاعتبر النقص الفاحش، والزيادة الفاحشة موجبة لأخذ القيمة، ثم اختلفوا في تقدير الفحش في الزيادة والنقص، فقال بعضهم: إن ذلك يرجع إلى العرف والعادة، وبعضهم قال: إن ذلك مقدر بالثلث فما فوقه.

وما جرى استعراضه في الحالات الثلاثة وما في أحكامها من أقوال لأهل العلم تدور بين الاعتبار وعدمه يعطي تصورًا واضحًا إلى أن القول بربط الحقوق والالتزامات الآجلة بالأسعار موضع نظر وتردد. فحتى إذا ظهرت المبررات للأخذ به فإن هناك من يرفضه أخذًا بمبدأ الالتزام والاحتفاظ بقدره ونوعه وأمدّه، طالما أن لموضوع الالتزام قيمة معتبرة وإن نقصت عن قيمتها الحقيقية وقت الالتزام ولكن القول بذلك ليس على إطلاقه، والله أعلم.

وبعد هذا يمكن أن تنتقل إلى نقاش مبررات القول بربط الحقوق الآجلة بالأسعار على سبيل الإطلاق فنقول، وبالله التوفيق.

أولى مبررات هذا القول بأن الإسلام دين العدل والإنصاف، والتضخم الاقتصادي يأتي على هذه القاعدة فيؤثر على أدائها، حيث إن التضخم سبب تكديس الثروات بأيدي قلة من الناس وتبقى الكثرة الكاثرة من الناس يعانون قلة ذات اليد. وربط الالتزامات الآجلة بمؤشرات الأسعار يحقق العدل ويقضي على التضخم.

الإجابة عن هذا هو التسليم بأن الإسلام دين العدل والإنصاف، وأنه ضد التضخم، وضد تجمع الثروات في أيدي قلة من الناس، قال تعالى في تبرير الإنفاق، على المحتاجين دون الأغنياء: ﴿كَفَى لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: ٧).

وهو يهدف من تشريعاته الصائبة إلى كسب المال بطرق مشروعة، وتفتيت الثروات وإعادة توزيعها على أكبر عدد ممكن. فهو يحض على الإنفاق في سبيل الله، وسبيل الله غير محصورة في جهة معينة، فكل طريق من طرق الخير يعتبر سبيلاً لله. ويوجب في الأموال حقوقاً معينة كالزكوات وحقوقاً غير معينة كالنفقات الواجبة، وفي الأثر عن رسول الله ﷺ: «إن في المال حقاً سوى الزكاة».

والإسلام حينما يحارب التضخم الاقتصادي فهو يحاربه
بتحريمه جملة من المعاملات كبيع الغرر و الغبن و الجهالة
والاسترسال و بيع ما لا يملك أو لم يقبض و بيع الربا بنوعيه ربا
الفضل و ربا النسئة، و ينهى عن تلقي الركبان و عن الاحتكار،
كما أنه ينهى عن التسعير ما لم توجد له أسباب تنفي عنه الظلم،
وينهى عن التصرف في سكة المسلمين بما يعود عليهم بالضرر،
فقد نهى ﷺ أن تكسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس،
و من أعظم ما يعود على المجتمعات و الدول بالتضخم المتاجرة
بالأثمان - العملات الورقية - فقد اتجه كثير من علماء الإسلام
و محققهم إلى التحذير من ذلك، و جاءت المقتضيات الشرعية
بتضييق دائرة التعامل بالأثمان متاجرة و مصارفة فحرمت الزيادة
في الجنس الواحد، وأكدت على ضرورة التقابض في مجلس العقد
سواء اتفق الجنس أو اختلف.

ولا يخفى أن في المتاجرة في النقود جملة سلبيات منها: انصراف
رجال الأعمال عن الإسهام في المشروعات التنموية و تجميد
مدخراتهم النقدية في البنوك؛ للمتاجرة بها وفيها، فينتج عن ذلك
ظهور بطالة سببها انكماش السوق الصناعية بانكماش الإنفاق

عليها للمتاجرة بالنقد نفسه وصرفه عن وظيفته الأساسية
(تقويم السلع ووسيط التبادل)

وبهذا يتضح موقف الإسلام من التضخم ومن أسباب
التضخم، وأنه يحارب التضخم بتشريعات في الأخذ بها حماية
المجتمع من التضخم و صيانة الأسواق التجارية عن آثاره.
فليس من تشريعاته تغيير الالتزامات الآجلة بنقص أو زيادة،
وذلك بربطها بمؤشرات الأسعار إذ لا شك أن في هذا أثرًا
عكسيًا في اعتباره أحد عوامل الكساد الاقتصادي، والتضخم
النقدي. أما اعتبار ربط الالتزامات بتغير الأسعار فهو أحد
عوامل الكساد، فإن من يلتزم لغيره بحق ففي حال الأخذ بربط
الالتزام بمؤشرات الأسعار فمن يأخذ بذلك لا يدري عن ميزان
التزامه، ولا عن مردود حركته الاقتصادية فقد يخطط لمشروع
تنموي يظهر له من مخططة توافر الثقة لديه في نجاح مشروعه،
إلا أن الأخذ بربط الالتزام بالأسعار قد يأتي على ما يراه ربًا
محققًا في مشروعه، وهذا في حد ذاته عامل قوي في إحجامه عن
القيام بذلك المشروع الذي يرى ربحه محققًا فيه، إلا أنه غير
مطمئن إلى تغير التزامه بما يأتي على ذلك الربح بالضيق.

وأما وجه اعتباره عاملاً من عوامل التضخم فإن التضخم معناه ظهور سوق نقدي لا يتناسب حجمه العام مع المثلثات المتاحة من سلع وخدمات. وتغير الالتزامات الآجلة وربطها بسعر آجل سدادها، وفي ظروف تقلبات اقتصادية لا تحكمها قواعد واضحة ولا تصورات جلية يعطي المزيد من مضاعفة الالتزامات وبالتالي يُتاح المجال لهروب النقد إلى ما فيه ضمان نمائه. وهذا يعني ظهور فئات تتكدس في أيديها الثروات، وقد تكون البنوك أوضح مثال لهذه الفئات. يستوي في ذلك ما تملكه أو تستودع إياه للحفظ، أو الاستثمار. وبهذا يتضح أن ربط الالتزامات، الآجلة بمؤشرات الأسعار يعتبر من عوامل التضخم المالي والانكماش الاقتصادي، لأنه عامل من عوامل محاربة التضخم.

المبرر الثاني: للأخذ بربط الالتزام بتغير الأسعار مستندة القواعد الشرعية: لا ضرر ولا ضرار، الضرر يزال، والتضخم يوجب الضرر والإضرار وليس للدائن أو المدين سبب في هذا الضرر إلى آخر التوجيه.

والإجابة عن هذا، أن الضرر لا يزال بالضرر، وأن الظلم لا يزال بظلم، فطالما أن المدين لم يكن له سبب في انخفاض قيمة

ما التزم به، والمسعر هو الله سبحانه وتعالى، والالتزام بالحق متعين طالما أن الحق مثلي وفي الذمة، وهو معلوم من حيث القدر والصفة وأجل الوفاء به، فإن الزيادة في قدره وطبقاً لتغير الأسعار ظلم محقق في حق من التزم به وضرر بالغ عليه لم يكن السبب في حصول مُوجِبِهِ، وإن كان موجب تغير الأسعار النقص فإن الدائن مظلوم ومتضرر من تخفيض حقه الملتزم له به قدرًا وصفة وأمدًا وهكذا الأمر بالنسبة للمدين في حال الزيادة.

ولا يخفى أن الآثار الشرعية المعتبرة والمترتبة على تغير الالتزامات بزيادة أو نقص لا تتجاوز أسبابها أطراف الالتزام، فإن كانت الأسباب خارجة عن مقدورهم فلا اعتبار لها في زيادة الالتزام أو نقصه إلا بما ذكرناه من الحالات الاستثنائية.

والقول بأن ربط الالتزام بتغير الأسعار يصون طرفي الالتزام من الضرر غير صحيح، فالضرر على أحدهما محقق والظلم من أحدهما على الآخر واقع.

المبرر الثالث: الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانِ بِالْقِسْطِ﴾ (الأنعام: ١٥٢) وإن من إيفاء الكيل والوزن بالقسط ربط الالتزامات بمؤشرات الأسعار.

والإجابة عن هذا أن الاستدلال بالآية الكريمة غير ظاهر
فليس فيها دليل على ذلك، والذي يظهر أن الاستدلال بها على
رفض هذا المبدأ أولى و أوضح؛ لأن الحق إذا تعين مقداره كان
من القيام بالقسط الوفاء به قدرًا و نوعًا و صفة و أصلًا، قال
تعالى في معرض مدح المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ
رَءُونَ﴾ (المؤمنون: ٨).

وليس من الوفاء بالعهد و الميثاق القول بتغير الالتزام طبقًا
لتغير الأسعار فإن الأسعار بيد الله و تغير الأسعار بالزيادة أو
النقص من أسباب رزق الله الناس بعضهم ببعض و في الأثر عن
النبي ﷺ: «دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض».

وليس من القسط ولا من العدل أن يكون لي على إنسان
مائة ألف ريال مثلاً و عند حلول أجل سدادها أطلب منه مائة
وعشرين ألفاً لتغير القيمة الشرائية بل إن هذه الزيادة قد لا نجد
أحدًا من علماء الإسلام يعتبرها مشروعة و قد لا نجد أحدًا من
علماء الإسلام لا يعتبر هذه الزيادة من الربا الصريح الجلي.

المبرر الرابع: الاستدلال على القول بمبدأ ربط الالتزام
بتغير الأسعار بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا

بِالْعُقُودِ ﴿ المائدة: ١ وهذا الاستدلال التعسف في الاستدلال به أكثر جنوحًا وبعدًا من الاستدلال السابق على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ وَأَلِيمِزَانَ بِالْقِسْطِ ﴾ (الأنعام: ١٥٢) فعقد جرى بين زيد و عمرو استلزم ذلك العقد حقًا لأحدهما على الآخر هل يكون من الوفاء بهذا العقد أن يرتب على الملتزم بالحق للملتزم له به زيادة عليه أو العكس؟ لا شك أن الوفاء بالعقد يعني تأديته ما يقتضيه العقد دون زيادة أو نقص إلا فيما تراضيا عليه مما لا محذور في اعتباره شرعًا.

المبرر الخامس: إن الحنفية أجازوا أخذ الفرق بين قيمة النقد والدين، وهذا هو ربط تغيرات الأسعار بالالتزامات.

وهذا القول يحتاج من قائله ذكر النصوص بالإجازة. حيث إن المعروف عند الحنفية يخالف ذلك فلقد وجد الاختلاف بينهم فيما إذا كانت الفلوس ثمنًا في الذمة ثم كسدت بانقطاع التعامل بها.

قال الكاساني: لو اشترى بفلوس نافقة ثم كسدت قبل القبض انفسخ العقد عند أبي حنيفة رحمته الله، وعلى المشتري رد المبيع إن كان قائمًا وقيمته أو مثله إن كان هالكًا وعند أبي يوسف

ومحمد رحمهما الله: لا يبطل البيع والبائع بالخيار إن شاء فسخ وإن شاء أخذ قيمة الفلوس. كما إذا كان الثمن رطباً فانقطع قبل القبض، ولأبي حنيفة أن الفلوس بالكساد خرجت عن كونها ثمنًا؛ لأن ثمنيتها تثبت باصطلاح الناس فإذا ترك الناس التعامل بها عددًا فقد زال عنها صفة الثمن، ولا بيع بلا ثمن فيفسخ العقد ضرورة. اهـ^(١).

المبرر السادس: نفي وجود نص من الكتاب أو السنة. والإجابة عن هذا أن البراءة الأصلية أصل من أصول التشريع فالدائن حينما يكون دينه مؤجلًا بزمان ومعينًا بقدر فإن الزيادة على هذا المقدار بعد أن تعين تعتبر زيادة على الملتمزم به تتنافى مع براءة ذمته عما زاد عما التزم به، بمعنى أن زيدًا من الناس له عند بكر مائة ألف ريال مدة عام وفي نهاية العام تغيرت القيمة الشرائية لمائة الألف إلى مائة وعشرين ألفًا، وربط الالتزام بالأسعار يعني أن على بكر تسليم مائة وعشرين ألف ريال والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَإِنْ تُبْتِئْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ

(١) بدائع الصنائع ج ٥ ص ٢٤٢ - الطبعة الثانية - دار الكتاب العربي - بيروت عام ١٣٩٤ هـ.

لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ (البقرة: ٢٧٩) ثم إن حقاً تعين مقداره في الذمة فإن الزيادة عليه تعتبر ظلماً و عدواناً على المدين، ولا شك أن النصوص من كتاب الله تعالى و سنة رسوله ﷺ في تحريم الظلم أكثر من أن تحصر، و المطالبة بوجود نص من كتاب أو سنة على تحريم هذا الاتجاه كالمطالبة بوجود نص على تحريم الظلم و العدوان.

المبرر السابع: القول بأن هذا النظام لا يتعارض مع قوله ﷺ (مثلاً بمثل) فإن القيمة الحقيقية للالتزام وقت السداد هي القيمة الحقيقية وقت الالتزام.

و الجواب عن هذا بأن العبرة بما تعين مقداره لا بما اختلفت قيمته، فطالما أن ما تم الالتزام به موجود مثله فلا يجوز تغييره بنقص أو زيادة إذا كان مائلاً ربوياً و إن لم يكن مائلاً ربوياً فلا يجوز إلا باتفاق الطرفين، و رسول الله ﷺ هو المبلغ عن رب العالمين شرعه لعباده، و له ﷺ من الفصاحة و القدرة على البيان ما لا يعجزه البيان للأمة فيما يروونه عدلاً و إنصافاً و مع ذلك فقد قال ﷺ: (الذهب بالذهب و الفضة بالفضة مثلاً بمثل يدا بيد سواء بسواء) فجملة مثلاً بمثل المؤكدة لكلمتي سواء بسواء تعني

إرادة النص وإرادة مدلوله، ولو كان من العدل والإنصاف الأخذ بطريقة الالتزام بقيمته وقت السداد لبينه ﷺ، ولكنه أعطى نصاً صريحاً عاماً شاملاً في وجوب التماثل في الجنس، و نصوصاً أخرى في تحريم مال المسلم و تحريم الظلم بين المسلمين.

فعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح، مثلاً بمثل يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء) رواه أحمد والبخاري. ووجه الاستدلال بهذا أن كلا من طرفي عقد الالتزام قد وقعا في الربا، وجه ذلك أن المستقر في الذمة مثلاً مائة ريال فإذا دفع الطرف الملتزم للطرف الملتزم له مائة وعشرين ريالاً فقد خالف المائلة والمساواة في المعين قدرًا وجنسًا فالملتزم زاد والملتزم له استزاد وبالتالي وقعا في الربا كما قال ﷺ: «فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء».

المبرر الثامن: إن إنكار هذا النظام منع للقرض الحسن. والإجابة عن هذا أن الزيادة على القرض قرض جر نفعًا، وفي الأثر مرفوعاً إلى النبي ﷺ أنه نهى عن قرض جر منفعة. وروي

موقوفاً على ابن مسعود وأبي بن كعب وعبد الله بن سلام وابن عباس وفضالة ابن عبيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ. وفي صحيح البخاري عن أبي بردة بن أبي موسى قال: قدمت إلى المدينة فلقيت عبد الله بن سلام فقال لي: إنك بأرض، الربا فيها فاشٍ فإذا كان لك على رجل حق فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قت فلا تأخذه؛ فإنه ربا. ومن هذا يتضح أن الذي يقرض ألف ريال مثلاً ثم يأخذ بطريق الإلزام ممن أقرض ألفاً ومائتين سداداً للألف التي أقرضه إياها فهو أولى بالإنكار، واعتبار الزيادة ربا. وأما القول بأن المقرض قرضاً حسناً يتضرر من نقص القيمة الشرائية لما أقرضه عما كانت عليه وقت الإقراض فالإجابة عن هذا أن الغرض من القروض الحسنة التقرب إلى الله تعالى بتيسير أمور العباد، وفي الإقراض من الأجر عند الله ما يُهَوِّنُ هذا النقص. فعن ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: (ما من مسلم يقرض مسلماً قرضاً مرتين إلا كان كصدقتها مرة) رواه ابن ماجه.

أما إذا قضى المقرض من أقرضه بما هو أكثر مما اقترضه من غير طلب من المقرض ولا تشوف فلا بأس بذلك. ففي الصحيحين عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: أتيت النبي ﷺ وكان لي دين

فقضاني وزادني. وفيهما عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: كان لرجل على النبي ﷺ سن من الإبل فقال «أعطوه» فطلبوا سنه، فلم يجدوا إلا سنًا فوقه فقال أعطوه. فقال أوفيتني أوفاك الله فقال النبي ﷺ: «إن خيركم أحسنكم قضاء».

وبهذا يتضح أن إلزام الملتزم بزيادة على التزامه سواء أكان قرضًا أم غيره من الربا، وأن الانتفاع من المقرض قبل سداد القرض من ذلك، وأن الوفاء بالقرض بزيادة عليه من غير طلب من المقرض أو تلميح بذلك لا بأس به. وأن القرض الحسن عمل إرفاقى تدعو إليه مكارم الأخلاق واحتساب ما عند الله وبهذا يندفع القول بأن منع هذا النظام منع للقرض الحسن.

المبرر التاسع: أن هذا النظام يساعد على حصول القروض الأجنبية للبلدان الإسلامية المتخلفة.

والإجابة عن هذا: روح هذا النظام هو المحافظة على القيمة الشرائية بحق الملتزم به وقت سداده، بمعنى أن صاحب الحق لا يستفيد إلا ضمان حقه عن النقص عند سداده فكيف يكون في هذا النظام إغراء للمؤسسات المالية الأجنبية بإقراض الدول الإسلامية المتخلفة. بل إننا نستطيع القول بأن الأخذ بهذا النظام

سيضعف الالتزام على هذه الدول المقترضة من المؤسسات المالية الأجنبية بفوائد حينما تراعي القيمة الشرائية وقت السداد فيكون على الملتزم للبنوك الأجنبية الفوائد الربوية و فرق القيمة عند ربط الالتزام بمؤشرات الأسعار. وبهذا يتضح أن هذا التبرير غير ظاهر وأن التبرير به لرد هذا النظام متجه.

المبرر العاشر: ربط تغيرات الأسعار يشبه الإضافة التي يضيفها البائع على ما يبيعه بالأجل.

والإجابة عن هذا تتضح بمزيد من التأمل، فإن الفرق بين الصورتين واضح فالزيادة التي يحصل عليها مَنْ يبيع بالأجل يحصل عليها قبل الالتزام بالاتفاق مع الطرف الآخر، فإذا تم الالتزام بمائة ألف ريال مثلاً فإن الدائن لا يستطيع الحصول على هائلة واحدة زيادة عن حجم الالتزام الذي التزم به المدين. وما حصل عليه من زيادة هي في الواقع مع رأس ماله فيما باعه قيمة للبضاعة. أما الزيادة على الالتزام بعد تمامه واستقراره في الذمة فإنها أبشع من الزيادة الربوية أتقضي أم تربي؟ يوضح ذلك أن المعاملة الربوية أتقضي أم تربي تكمن الزيادة فيها في حال الاتفاق على تأجيل الدفع بعد حلوله، وأما في صورة ربط الالتزام بتغير

الأسعار فإن الزيادة على الملزم حتمية في حال الاستعداد لسداد مقدار الالتزام، وبهذا يتضح أن الصورتين مختلفتان وأن الجمع بينهما جمع بين متباينين. وهذا تعليل لبقول بأن ربط الالتزام بمستوى الأسعار أشد إنكاراً من مبدأ أتربى أم تقضى. وإن كانا في المنع سواء. وبقية المبررات تكاد تكون مكررة للمبررات التي جرى التعليق عليها.

وإذا كان لنا مجال في معالجة التضخم الاقتصادي ولنا قدرة في الإسهام في ذلك فينبغي تشخيص أسباب التضخم والتعرف على تلك الأسباب ومنها زيادة الطلب على العرض، والتساهل في التقيد بمؤشرات الاعتدال في إصدار النقود، وإحجام رؤوس الأموال عن الدخول في مشروعات تنموية، وتقويم العملات النقدية وجعلها سلعة تباع وتشترى، وانكماش الإنفاق الحكومي على المرافق الحيوية في البلاد وغير ذلك مما له أثر محسوس في إضعاف النشاط الاقتصادي.

ولو قلنا بربط الالتزامات الآجلة بمستوى الأسعار لكان الأخذ بذلك أحد أسباب التضخم في البلاد، وقد مر توضيح ذلك فيما سبق ذكره.

تعريف الصلح ومشروعيته وضوابط اعتباره:

الصلح اسم مصدر صالحه مصالحة وصلاحًا ومعناه في اللغة قطع المنازعة، وفي الاصطلاح الشرعي: معاقدة يتوصل بها إلى التوفيق بين مختلفين، وقد وصفه الله تعالى بأنه خير. وخيره يكمن في التراضي بين المتخاصمين والمختلفين، حيث إن كل طرف يتنازل عن جزء من حق يرى استحقاقه إياه، وتطيب نفسه بما تنازل عنه، ويذهب من قلبه ما أوجدته الخصومة والاختلاف من وَجْدٍ وَكُورٍ وبغضاء. وهو ثابت بالكتاب والسنة والإجماع قال تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (النساء: ١٢٨)، وقال تعالى: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات: ٩)، وقال تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (النساء: ١١٤)، وقال ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحل حرامًا أو حرم حلالًا». رواه أبو داود والترمذي وقال: الترمذي حديث حسن صحيح وصححه الحاكم. وروي عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قوله: ردوا الخصوم حتى يصطلحوا. وقال ابن قدامة رحمَهُ اللهُ في المغني بعد أن ذكر مجموعة أنواع من الصلح ومنها الصلح في الأموال

قال: وأجمعت الأمة على جواز الصلح في هذه الأنواع التي ذكرناها. اهـ. ج ٧ ص ٥.

ولا يعتبر الصلح إلا بضوابط منها:

أ- أهلية المتصالحين بحيث تصح من كل واحد منهما التصرفات الشرعية من حيث التكليف والصفة والاختيار.

ب - ألا يشتمل الصلح على تحريم حلال أو تحليل حرام، كالصلح على استرقاق حر أو إحلال بضع محرم أو أن يكون الصلح على خمر أو خنزير أو تعامل ربوي أو محرم أو غير ذلك مما فيه تحليل حرام أو تحريم حلال.

ج - ألا يكون أحد المتصالحين كاذبًا في دعوى الحق على خصمه، كأن يدعي عليه شيئًا يعلم أنه ليس من حقه أو ينكر حقًا يعلم أنه ثابت عليه. فالصلح باطل في باطن الأمر وفي الظاهر صحيح، إلا أن يعترف بموجب البطلان. وما يأخذه بهذا الصلح يعتبر من أكل أموال الناس بالباطل.

د - إذا كان الصلح على يد مصلح فيجب أن يكون المصلح على جانب من العلم والعقل والتقوى والصلاح، قال الشيخ عبدالرحمن بن قاسم رحمته الله في حاشيته على الروض المربع في باب الصلح ما نصه:

والصلح الجائز هو العادل الذي أمر الله به ورسوله فيعتمد فيه رضى الخصمين، ويكون المصلح عالماً بالوقائع، عارفاً بالواجب، قاصداً العدل. ودرجة هذا أفضل من درجة الصائم القائم. وكثير من الناس لا يعتمد العدل في الصلح بل يصلح صلحاً ظالماً جائراً، كأن يصلح بين غريمين على سبيل الخط من حق أحدهما مع العلم بحقه بما تنازل عنه على سبيل التأثير عليه، أو يصلح بين القادر الظالم والضعيف المظلوم بما يرضى به القادر صاحب الجاه ويكون له فيه الحظ، ويكون الإغماض والحيث على الضعيف، ولا يُمكن من أخذ حقه إلا بهذا الصلح وهذا ظلم. اهـ^(١).

وقد ذكر أهل العلم أن الصلح أنواع منها الصلح بين مسلمين وأهل حرب وبحث هذا وأحكامه في كتاب الجهاد، ومنها الصلح بين أهل عدل وأهل بغي، وبحث هذا وأحكامه في باب قتال أهل البغي. ومنها الصلح بين زوجين خيف شقاق بينهما أو خافت الزوجة إعراض الزوج وبحث هذا وأحكامه في عشرة النساء في كتاب النكاح، ومنها الصلح بين متخاصمين في غير مال وبحث هذا وأحكامه في كتاب القضاء، ومنها الصلح

(١) حاشية ابن قاسم على الروض المربع ج ٥ ص ٤٢.

بين الأطراف المتنازعة في الأموال وهذا النوع من الصلح هو محل هذا البحث، والصلح في الأموال قسمان: صلح على إقرار كأن يقر لخصمه بحق من دين أو عين ثم يتصالحا على إسقاط بعضه، أو أن يكون حق خصمه ثابتاً ومؤجلاً فيتصالحان على تعجيل المؤجل بالتنازل عن بعض الحق وهذه مسألة ضع وتعجل.

والقسم الثاني: صلح على إنكار كمن يُدعى عليه بعين أو دين فيسكت أو ينكر وهو يجهل ذلك فيقوم بمصالحة مدعي الحق بمال حال أو مؤجل، وقد اعترض بعض أهل العلم على هذا النوع من الصلح لأنه يتضمن معاوضة عما لا تصح المعاوضة عنه فناقش ابن قدامة رحمته الله هذا القول بالمنع وَاَيَّدَ القول بصحة الصلح عن الإنكار؛ وذلك في كتاب المغني في باب الصلح وممن رد هذا القول ابن القيم رحمه الله فقال: إنه افتدى لنفسه من الدعوى واليمين، وتكليف إقامة البينة. وليس هذا مخالفاً لقواعد الشرع بل حكم الشرع وأصوله وقواعده ومصالح المكلفين تقتضي ذلك. اهـ^(١).

(١) حاشية ابن قاسم على الروض المربع ج ٥ ص ١٤٢.

اعتبار المصالحة غير المشروطة في العقد وحكم ذلك:

أشير إلى ما سبق توضيحه وتفصيله من تحرير وتحديد ما يمكن أن يكون قابلاً لربط الحقوق والالتزامات بمستوى تغير الأسعار، لاسيما في حال تغير الأسعار عن وقت الالتزام بالحق تغيراً يزيد عن الثلث، حيث وصف رسول الله ﷺ الثلث بأن الثلث كثير، حيث اتجه القول باعتبار ذلك من قبيل الجوائح. ونظراً إلى أن الطرف المتضرر من تغير الأسعار وبالتالي نقص قيمة حقه قبل الطرف الآخر قد أحوجاه الضرر إلى الدخول مع الطرف الآخر في مصالحة وإن لم يشر إليها في العقد، فتجوز مصالحتهما على ما يتفقان ويتراضيان عليه. ولا يعتبر من قبيل الربا ولا من أكل أموال الناس بالباطل وليس في هذا تحريم حلال ولا تحليل حرام وإنما هو صلح بين طرفين متنازعين كل واحد منهما يتمسك بدعوى حقه قبل الآخر ثم زال ما بينهما من إشكال وخلاف فيما اصطلحا عليه، ففي هذا الصلح خيرٌ ورسول الله ﷺ يقول: الصلح جائز بين المسلمين. والخليفة الراشد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يقول: ردوا الخصوم حتى يسطلحوا. فهذا الصلح معتبر

وهو ملزم لطرفيه بعد وقوعه منهما برضاها، وهو من قبيل صلح الإقرار المعتبر لدى جمهور أهل العلم.

مدى مشروعية اشتراط الصلح في العقد لمواجهة التضخم:

لا يخفى أن الصلح خير وأنه سبيل من سبل إزالة الخلاف وحسم المنازعات وآثاره الإيجابية على النفوس تفوق الآثار الإيجابية من الأحكام القضائية، فضلاً عما في ذلك من سهولة التنفيذ وتطبيق المقتضى. وعليه فلا يظهر مانع شرعي من اشتراط الصلح في العقد لمواجهة التضخم، إلا أنه يجب أن ينص في العقد في بند اشتراط الصلح في حال التضخم على أمرين:

أحدهما: النص على الحد الأدنى من نسبة التضخم الموجبة للأخذ بالصلح على ألا يقل هذا الحد عن الثلث، حيث إن ذلك أنفى للجهالة والتنازع.

الثاني: تعيين معيار قيمة هذا الحق في حال التضخم كأن يرجع في ذلك إلى سلع ذات ثبات نسبي أو إلى سلة عملات معتبرة أو إلى معدن نفيس من ذهب أو فضة أو غير ذلك مما يصلح

أن يكون معيارًا لتقدير قيمة الحق، وقد يعترض معترض على القول بالرجوع إلى قيمة الحق وقت الالتزام بأن هذا يعني أن من ترتب عليه الحق سيدفع أكثر من مقدار هذا الحق وهذا عين الربا فالصلح على هذا الصلح أحل حرامًا.

والرد على هذا الاعتراض هو أن الزيادة على الحق زيادة شكلية لا حقيقة لها في باطن الأمر، حيث إن قيمة الحق محل الالتزام وقت السداد ماثلة للحق الملتزم به وقت الالتزام، فقد أخذ هذا الدائن وقت الالتزام هذا القدر فيجب أن يؤديه كما أخذه بقيمته وقد رضي عن طريق المصالحة بذلك.

وبمزيد من النظر والتأمل والعمق في التصور يتضح لنا أن المثلي لا يتحقق إلا إذا كان مثليًا من حيث الجوهر والاعتبار فلا نستطيع أن نعتبر المثلية، وقد تخلف عنها بعض عناصر اعتبارها وهو نقص قيمتها نقصًا فاحشًا، وإن كانت المثلية من حيث الظاهر موجودة فالناس لا يقصدون من تملك الأثمان أعيانها وإنما يقصدون منها قوتها الشرائية، فإذا انخفضت قوتها الشرائية فقد نقصت مثليتها. رأيت لو أن زيدًا من الناس استقر في ذمته لخالد مبلغ من المال ثم بعد ذلك نقصت قيمة هذا المال عند السداد بخمسين

في المائة، وقد يبلغ النقص أيضًا ألفًا في المائة كما يحصل ذلك في قضايا العملات الورقية المتتابع تدنيها وانخفاضها، كيف نعتبر المثلية في هذا إلا بشيء من النظر الظاهري الموجب للتساؤل والاستغراب ثم الإنكار؟.... ولا شك أن القصد الذي حدا بالقائلين بالمثلية دون القيمة هو تلمسهم رحمهم الله البعد عن الظلم، ولكنه مسلك عالج الضرر بضرر مثله فقالوا برفع الظلم عن المدين وسلكوا في تحقيق ذلك ظلم الدائن نفسه وقد يكون العكس في حال الزيادة، مع ملاحظة أن الأخذ بهذا ملحوظ فيه ألا يكون النقص ثلث الحق أو أكثر منه تطبيقًا لقاعدة الجوائح. وقد أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله عن دعوى المثلية فجاء في الدرر السنية ما نصه:

وقال الشيخ تقي الدين في شرح المحرر: إذا أقرضه أو غصبه طعامًا فنقصت قيمته فهو نقص النوع فلا يجبر على أخذه ناقصًا فيرجع إلى القيمة، وهذا هو العدل فإن المالين إنما يتماثلان إذا استوت قيمتهما وأما مع اختلاف القيمة فلا تماثل فعيب الدين إفلاس المدين وعيب العين المعينة خروجها عن المعتاد. اهـ^(١).

(١) الدرر السنية ج ٥ ص ١١٠.

اللجوء إلى التحكيم عند الاختلاف في بدل الصلح:

الواقع أن التحكيم طريق من طرق فض المنازعات وإنهاء الخلافات وقد أقرته الشريعة الإسلامية من حيث المبدأ، واعتبرت المحكم حاكماً يحكم مع أخيه الآخر بما يظهر لهما، قال تعالى:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ (النساء: ٣٥) وحكمهما نافذ واجب التطبيق إلا أنه يشترط في المحكم غالب ما يشترط في القاضي من صفات التقوى والعدالة والعقل والخبرة فيما يُحْكَم فيه. فإذا نص في عقد الالتزام على الرجوع إلى التحكيم في حال وجود الاختلاف وتعذر إنهاؤه بالوسائل الودية فيجب الأخذ بهذا النص إذ هو شرط في عقد يجب الوفاء به قال تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١) وقال ﷺ: «المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً» وليس في اشتراط التحكيم تحريم حلال ولا تحليل حرام.

فإن وجد في العقد معيار لتقدير قيمة الحق الملزم به في حال

التضخم أخذ به وإن لم يوجد في العقد كان للمحكمين مجال للنظر والاجتهاد في تقدير قيمة هذا الحق وقت السداد.

تطبيق مبدأ الأخذ بموجب التضخم على توزيع نسبته بين المتعاقدين:

الواقع أن القول بتوزيع نسبة التضخم بين المتعاقدين قول يتطلب النظر. هل الطرفان متضرران من التضخم في محل العقد على سبيل الإكراه والإكراه أم أن أحدهما وهو المدين قد أخذ العوض بقيمته وقت العقد سواء أكان سلعة أم نقدًا فصارت له حرية التصرف فيما أخذ في أي وقت يريده خلال مدة التزامه بالحق، بينما الطرف الثاني وهو الدائن قد تعلق حقه بذمة غريمه الطرف الآخر المدين سواء أكان الحق محل الالتزام معجلًا أم مؤجلًا؟ فما لك هذا الحق عاجز عن الانتفاع والتصرف به حتى يتم له قبضه من غريمه. فأحدهما حقه بيده يتصرف فيه كيف شاء أشبه من له حساب جار عند أحد البنوك فهو قادر على سحبه متى أراد. أما الآخر فحقه عند غريمه لا يستطيع الانتفاع به حتى يقبضه، فإذا حصل التضخم أثناء بقاء حقه عند مدينه

على سبيل المثل فهو متضرر على سبيل الإجماع. فكيف يتجه القول بتوزيع نسبة التضخم بين طرفين مختلفين أحدهما مرغى على الضرر من التضخم لحبس حقه عند غريمه حتى حصل التضخم والتضرر من أثره، والآخر له حرية التصرف في حقه والقدرة على حماية نفسه من آثار التضخم بأي وسيلة يراها كافية لحمايته من تلك الآثار؟!!

وعليه فلا تظهر لي وجهة القول بتوزيع نسبة التضخم بين الطرفين، حيث إن الدائن لا يأخذ من غريمه قدرًا زائدًا على حقه، وإنما يأخذ حقه قدر قيمته وقت الالتزام به.

وعليه فتوزيع نسبة التضخم بين الطرفين - الدائن والمدين - لا تكون إلا في حال ألا يكون لأحد الطرفين سبب في حصول ضرر التضخم على الآخر. وهذه الحال يتصور حصولها في حال كان حق أحدهما على الآخر مؤجلًا وفيما بين ثبوت الحق في ذمة أحدهما على الآخر وموعد سداد هذا الحق تغيرت القيمة الشرائية بنقص وترتب على ذلك تضرر الدائن من نقص قيمة حقه على المدين. ولم يكن من المدين سبب في هذا التغير والنقص ولنفرض أن النقص يعادل ٥٠٪ من قيمة الحق وقت الالتزام،

فإن كان في العقد نص على تقاسم الضرر الناتج عن التضخم فيصار إليه ويعمل بمقتضاه، وإن لم يكن نص في العقد فيصار إلى المصالحة بين الطرفين، فإن لم تتم المصالحة بينهما فيرجع إلى التحكيم أو إلى القضاء. والله أعلم.

وخلاصة هذا البحث ما يلي:

- ١ - التضخم هو ارتفاع القيمة الشرائية للسلع والخدمات في مقابلة انخفاض القيمة الشرائية للأثمان لاختلال ميزان العرض والطلب وللتجاوز في الأخذ بإجراءات سلامة إصدار النقد. وللمستوى الاقتصادي للبلاد.
- ٢ - إن للتضخم آثاراً سلبية تعود على العالم عامة وعلى الدول والشعوب خاصة وأهمها ما يلي:

أ - انكماش النقد عن تمويل المشاريع التنموية حيث يكون لذلك أثره في قلة الإنتاج من المزروع والمصنوع والمباع وهذا يعني ازدياد القوة الشرائية للسلع والخدمات لطغيان الطلب على العرض.

ب - قلة الدخول والموارد العامة لانخفاض القيمة الشرائية للأثمان.

ج - ازدياد البطالة في مجتمعات التضخم لحجب الأثمان عن قنوات العمل.

د - ازدياد أجناس محدودي الدخل لضعف الموارد وانخفاض القيمة الشرائية للأثمان.

هـ - اتجاه البطالة إلى ما يعكر أمن البلاد في فكرها وأمنها وغذائها وسلامة سلوكها، وذلك باتجاه العاطلين إلى الإجرام وانتهاك الحقوق العامة من نفوس وأموال وأعراض طلباً للمال المحقق لهم أغراضهم.

و - تكدس الثروات في أيدي قلة من الناس يغلب عليهم اللؤم في الأخلاق، ومرض النفوس، وشح في الإنفاق، وضحالة في العلم والثقافة، وأنانية في الأطماع، ورغبة في الاتجاه في البلاد إلى ما يحقق مصالحهم ويضاعف من تجميعهم الثروات، وإن كان ذلك على حساب مصلحة البلاد وأهلها.

٣ - لحدوث ظاهرة التضخم أسباب كثيرة من أهمها:

أ - المتاجرة في الأثمان باتخاذها سلعةً تباع وتشترى، لا سيما من أكبر شريحة في الأنشطة التجارية وأعني بها البنوك.

وصرف النقود أو غالبها عن وظيفتها الأساسية في التعامل إلى التعامل بها وفيها. فهي معيار تُقَوَّم به الأموال من سلع وخدمات وليست سلعة للبيع والشراء، وفي البحث نصوص من فقهاء الإسلام بخصوص وظيفة النقود.

ب - التجاوز في التقيد في الإجراءات في إصدار العملات الورقية.

ج - كون الأثمان أوراقاً قرطاسية لا قيمة لها في ذاتها، وإنما قيمتها فيما تكون عليه دول إصدارها من ملاءة وثقة وأمان، إذ لو كانت الأثمان من معادن ذات قيمة في ذاتها كالذهب والفضة لما وجد التضخم وإن وجد فبمقدار لا يتجاوز الثلث في الغالب بخلاف الأوراق النقدية فالتضخم فيها قد يتجاوز الألف في المائة إذ لا قيمة لذواتها.

د - إمكان ارتباط الدولة بالتزامات وديون تحد من نشاطها في تمويل المشاريع والمرافق العامة فتلجأ للتخفيف من معاناتها بالتوسع في إصدار العملة الورقية كما هو الحال والمشاهد في بعض الدول ومنها بعض دول الشرق الأوسط.

٤ - للإسلام مواقف إيجابية لمكافحة التضخم نذكر أهمها فيما يلي:

أ - تشجيع العمل والحض عليه والوعد بالإثابة لمن أخذ به.
«المؤمن القوي خير عند الله من المؤمن الضعيف وفي كلٍّ خير». «رحم الله امرءًا عمل عملاً فأثقنه».

ب - الحض على الزراعة والصناعة والضرب في الأسواق.

ج - النهي عن اتخاذ الأثمان سلعةً تباع وتشترى ووضع القيود الدقيقة على المصارفة، خشية خروجها عن وظيفتها.

د - تحريم جملة من المعاملات التجارية كبيع الغرر والجهالة والغبن وبيع ما لا يملك وما لا يضمن وبيع الربا والنهي عن تلقي الركبان والاحتكار والنهي عن التسعير ما لم توجد له ضوابطه ودواعيه والنهي عن كسر سكة المسلمين إلا من بأس.

هـ - أخذ الشريعة الإسلامية بتوزيع الثروات وتفتيتها ومنع تكديسها في أيدي قلة من الناس، يتضح ذلك في أحكام المواريث والوصايا والأوقاف والزكوات والصدقات والنفقات والحقوق الواجبة في الأموال، «ففي المال حق سوى الزكاة».

و - تحريم أكل أموال الناس بالباطل كالقمار والميسر والغش والتدليس والزيادات في المعاوضات بغير حق.

٥ - ربط الحقوق والالتزامات بمستوى تغير الأسعار هو تثبيت قيمة هذه الحقوق وفق معيار يجري تعينه بين طرفي العقد، وذلك بربط القيمة بسلع ذات ثبات نسبي أو سلة عملات ذات ندرة واعتبار، أو نحو ذلك مما يصلح أن يكون معياراً للتقويم عند السداد.

٦ - ربط الحقوق بمستوى تغير الأسعار محل خلاف بين فقهاء المسلمين قديماً وحديثاً، فبعضهم بالغ في القول بمنعه واعتبر المثلية الشكلية مطلقاً سواء أكان التضخم قليلاً أم كان فاحشاً. وبعضهم اعتدل في النظر فقال باعتبار المثلية الشكلية إذا كان التضخم قليلاً بحيث لا تتجاوز الزيادة فيه الثلث. أما إذا تجاوزت الثلث فقد اعتبروها جائحة وقالوا بالرجوع بالحق إلى قيمته وقت الالتزام. وهذا القول أعدل الأقوال وفي البحث تفصيل واسع لهذه المسألة ومناقشة للقائلين بالربط مطلقاً لعل الإشارة إليه هنا تغني عن إعادته.

٧ - الصلح معاقدة يتوصل بها المتصالحان إلى حل خلافهما وهو جائز بدليل كتاب الله تعالى (الصلح خير) - (فأصلحوا بينهما) وبدليل سنة رسول الله ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً». وبما ورد عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه: ردوا المتخاصمين حتى يصطلحوا. وبالإجماع، قال ابن قدامة رحمه الله: وأجمعت الأمة على جواز الصلح.

ولصحة الصلح ضوابط أهمها:

أ- أهلية المتصالحين بحيث تصح من كل واحد منهما التصرفات الشرعية من حيث التكليف والصفة والاختيار.

ب - ألا يشتمل الصلح على تحريم حلال أو تحليل حرام، كالصلح على استرقاق حر أو إحلال بضع محرم، أو أن يكون الصلح على معاوضة بخمر أو خنزير، أو دعوى حق سببها قمار أو ميسر أو ربا.

ج - ألا يكون أحد المتصالحين كاذباً في دعوى الحق على خصمه فما يأخذه بهذا الصلح يعتبر من أكل أموال الناس بالباطل.

د - إذا كان الصلح على يد مصلح فيجب أن يكون هذا المصلح على جانب من العلم والعقل والتقوى والصلاح، وأن يكون عالمًا بالحقوق والواجبات فيها قاصدًا العدل.

٨ - ذكر أهل العلم أن الصلح أنواع منها: الصلح بين المسلمين وأهل الحرب، والصلح بين أهل العدل وأهل البغي، والصلح بين زوجين خيف شقاق بينهما، والصلح بين متخاصمين في غير مال، والصلح بين المتخاصمين في الأموال، وينقسم هذا الأخير على قسمين: صلح إقرار و صلح إنكار.

٩ - أشير إلى ما سبق توضيحه وتفصيله من تحرير وتحديد ما يمكن أن يكون قابلاً لربط الالتزامات بمستوى تغير الأسعار، لا سيما في حال تغير الأسعار عن وقت الالتزام بالحق تغيراً يزيد عن الثلث حيث وصف عليه السلام الثلث بأنه كثير. حيث اتجه القول باعتبار ذلك من قبيل الجوائح. ونظراً إلى أن الطرف المتضرر من تغير الأسعار ونقص قيمة حقه عند غريمه قد استعد في الدخول مع الطرف الآخر في مصالحة وإن لم يُشر إليها في عقد الالتزام فلا

شك في جواز مصالحتها على ما يتفقان عليه، ولا يعتبر ذلك من قبيل الربا ولا من أكل أموال الناس بالباطل، وليس في هذا تحريم حلال أو تحليل حرام. وإنما هو صلح بين متنازعين كل واحد منهما متمسك بدعوى حقه قبل الآخر. ثم زال ما بينهما من خلاف فيما اصطلحا عليه. فهذا الصلح معتبر وهو ملزم طرفيه بعد وقوعه منهما باختيارهما ورضاهما. وهو كذلك واجب التنفيذ. وهو من قبيل صلح الإقرار المعتبر لدى جمهور أهل العلم.

١٠ - لا يظهر مانع شرعي في اشتراط الصلح في العقد لمواجهة التضخم إلا أنه يجب أن ينص في العقد في بند اشتراط الصلح في حال التضخم على أمرين: أحدهما: الحد الأدنى من نسبة التضخم الموجبة للأخذ بالصلح على ألا يقل هذا الحد عن الثلث حيث إن ذلك أنفى للجهالة والتنازع.

الثاني: تعيين معيار قيمة الحق في حال التضخم كأن يرجع في ذلك إلى أقيام سلع ذات ندرة معتبرة أو إلى معدن نفيس من ذهب أو فضة أو غير ذلك مما يصلح أن يكون معياراً للتقويم.

١١ - اللجوء إلى التحكيم عند الاختلاف في بدل الصلح:

الواقع أن التحكيم طريق من طرق فض المنازعات وإنهاء الخلافات وقد أقرته الشريعة الإسلامية من حيث المبدأ واعتبرت المحكم حاكماً يحكم مع أخيه الآخر بما يظهر لهما: قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ (النساء: ٣٥) وحكمهما نافذ واجب التطبيق إلا أنه يشترط في المحكم غالب ما يشترط في القاضي من صفات التقوى والعدالة والعقل والخبرة فيما يُحكم فيه. فإذا نص في عقد الالتزام على الرجوع على التحكيم في حال وجود الاختلاف وتعذر إنجائه بالوسائل الودية فيجب الأخذ بهذا النص. إذ هو شرط في عقد يجب الوفاء به قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، وقال ﷺ: «المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً». وليس في اشتراط التحكيم تحريم حلال ولا تحليل حرام. فإن وجد في العقد معيار لتقدير قيمة الحق الملزم به في حال التضخم أخذ به، وإن لم يوجد في العقد كان للمحكمين مجال للنظر والاجتهاد في تقدير قيمة هذا الحق وقت السداد.

١٢ - تطبيق مبدأ الأخذ بموجب التضخم على توزيع نسبته بين المتعاقدين:

الواقع أن القول بتوزيع نسبة التضخم بين المتعاقدين يتطلب النظر هل الطرفان متضرران من التضخم في محل العقد على سبيل الإكراه والإكراه أم أن أحدهما وهو المدين قد أخذ العوض بقيمته وقت العقد سواء أكان سلعة أم نقدًا فصارت له حرية التصرف فيما أخذ في أي وقت يريد خلال مدة التزامه بالحق بينما الطرف الثاني وهو الدائن قد تعلق حقه بذمة غريمه الطرف الآخر المدين سواء أكان الحق محل الالتزام معجلًا أم مؤجلًا؟ فمالك هذا الحق عاجز عن الانتفاع والتصرف به حتى يتم له قبضه من غريمه. فأحدهما حقه بيده يتصرف فيه كيف شاء أشبه من له حساب جار عند أحد البنوك فهو قادر على سحبه متى أراد، أما الآخر فحقه عند غريمه لا يستطيع الانتفاع به حتى يقبضه فإذا حصل التضخم أثناء بقاء حقه عند مدينه فهو المتضرر على سبيل الإكراه، فكيف يتجه القول بتوزيع نسبة التضخم بين طرفين مختلفين، أحدهما مرغم على الضرر من التضخم لحبس حقه عند غريمه حتى حصل التضخم

والتضرر من أثره والآخر له حرية التصرف في حقه والقدرة
على حمايته إن شاء الله؟!

وعليه فإن الأصل القول بعدم توزيع نسبة التضخم بين
الطرفين إلا في الأحوال الاستثنائية التي مرّ ذكرها في البحث،
حيث إن الدائن لا يأخذ من غريمه قدرًا زائدًا على حقه وإنما
يأخذ حقه قدر قيمته وقت الالتزام به.

هذا ما تيسر لي إirاده، وبالله التوفيق، والله أعلم وأحكم.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
البحث الثامن: في التأمين بين الإباحة والحظر	٩ : ٤٦
البحث التاسع: في حكم الجمعيات التعاونية والقرض المشترك على الانتفاع	٤٩ : ٩٦
البحث العاشر: في الربا والصرف	٩٧ : ١٤٩
البحث الحادي عشر: في تحويل الموازين والمكايل الشرعية إلى المقادير المعاصرة	١٥١ : ١٩٧
البحث الثاني عشر: في حكم العربون في عقود البيع والإجارة وفي حكم بيعه	١٩٩ : ٢٣٥
البحث الثالث عشر: في الضوابط الشرعية لسد الذرائع	٢٣٧ : ٢٥٢
البحث الرابع عشر: بحث في الوعد وحكم الإلزام به	٢٥٣ : ٣١٤
البحث الخامس عشر: في اشتراط المصالحة في عقود الديون والالتزامات الآجلة لتوزيع نسبة التضخم في حالة وقوعه	٣١٥ : ٣٨٤

